

ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਤੇ ਰੂਪ

ਡਾ. ਰਾਮ ਸਿੰਘ

ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ ਅਨਜਾਣ
30.12.16

ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਤੇ ਰੂਪ

ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਤੇ ਰੂਪ

ਡਾ. ਰਾਮ ਸਿੰਘ



ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਡਮੀ
ਪੰਜਾਬੀ ਭਵਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ

ਗੋਲਡਨ ਜੁਬਲੀ ਸਾਲ

Japuji Da Visha Te Roop

by:

Dr. Ram Singh

M.A, Ph.D.

ਲੇਖਕ

ਡਾ. ਰਾਮ ਸਿੰਘ

ਸੰਪਾਦਕ ਤੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਕ

ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ ਸਿਰਸਾ

ਜਨਰਲ ਸਕੱਤਰ

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਡਮੀ, ਲੁਧਿਆਣਾ

ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ : ਨਵੰਬਰ 1969
ਦੂਜੀ ਵਾਰ : ਜੂਨ 2004
ਤੀਜੀ ਵਾਰ : ਅਪ੍ਰੈਲ 2014

***Rs.* 200/-**

ISBN : 978-81-927676-2-8

Type Setting
Manpreet Singh
M: 80542-09786

Published by :
PANJABI SAHITYA AKADEMI
Panjabi Bhawan, Ludhiana (INDIA)
Ph. : 0161-2400905
email : panjabibhawanludhiana@gmail.com
website : psaldh.com



ਤਰਤੀਬ

ਪ੍ਰੋ. ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਦਾ ਬਾਣੀ-ਚਿੰਤਨ

ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਤੇ ਅਧਿਐਨ-ਮਨਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋ. ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਦਾ ਕੋਈ ਸਾਨੀ ਨਹੀਂ। ਬਾਣੀ-ਚਿੰਤਕ ਵਜੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰੁਤਬਾ ਬੇਜੋੜ ਹੈ। ਗਹਿਰ ਗੰਭੀਰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਮੁਦਰਾ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰੋ. ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਰਸਿਕ-ਚਿਤ ਰਹੱਸ-ਅਨੁਭਵੀ ਸੀ। ਬਾਣੀ ਦਾ ਚਿੰਤਨ-ਮਨਨ ਤੇ ਅਧਿਆਪਨ ਉਸ ਦਾ ਇਸ਼ਟ ਸੀ। ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੇ ਸਿੱਖ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਕਰਕੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਆਸਥਾਵਾਨ ਜਗਿਆਸੂ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਕਮਾਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਬਾਰੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਸਥਾ ਤੇ ਅਨਿਨ ਸ਼ਰਧਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰਲੇ ਤਾਰਕਿਕ ਜਗਿਆਸੂ ਦੇ ਰਾਹ ਦਾ ਰੋੜਾ ਕਦੇ ਨਾ ਬਣੀ। ਜੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੂਰਵਲੇ ਬਾਣੀ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰਾਂ ਤੇ ਸਿੱਖ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਾਲੇ ਗਾਡੀ ਰਾਹ ਤੁਰਨ ਤੋਂ ਕਿਨਾਰਾ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਕ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਧਿਐਨ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਵਾਲਾ ਪਿਛੋਕੜ ਹੈ। ਉਹ ਬੀ.ਐੱਸ. ਸੀ. ਕਰਕੇ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਵਲ ਰੁਚਿਤ ਹੋਏ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤੀ, ਸਾਮੀ (ਇਸਲਾਮੀ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀ) ਅਤੇ ਯੂਰਪੀ ਦਰਸ਼ਨ ਤੇ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਚਿੰਤਨ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦਾ ਨਿੱਠ ਕੇ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਨਵੇਂ ਗਿਆਨ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨਾਲ ਵੀ ਨਾਤਾ ਜੋੜਿਆ। ਡਾ. ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਕੇਸਰ ਨੇ ਠੀਕ ਹੀ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ "ਪ੍ਰੋ. ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਗਾਂਧੀਵਾਦੀ ਹੈ, ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ, ਪਰ ਉਹ ਅਜੋਕੇ ਯੁੱਗ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਦਰਸ਼ਨ, ਪਦਾਰਥਵਾਦ, ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾ ਰਖਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਇਸ ਯੁੱਗ ਦੇ ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਲੱਭਤਾਂ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਵਿਸ਼ਵ-ਦਰਸ਼ਨ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਭਿੱਜ ਨਹੀਂ ਰਹੇ।... ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤੀ, ਇਸਲਾਮੀ, ਸੂਫ਼ੀ ਤੇ ਯੂਰਪੀ ਮੱਤਾਂ-ਮੱਤਾਂਤਰਾਂ, ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀਆਂ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਹੀ ਅਧਿਐਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਸਗੋਂ ਵਰਤਮਾਨ ਕਾਲ ਦੇ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ, ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਗਾਂਧੀਵਾਦ ਦਾ ਵੀ ਡੂੰਘਾ ਮਨਨ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਬੁੱਧੀ ਨੂੰ ਰੌਸ਼ਨ ਕੀਤਾ।" (ਭੂਮਿਕਾ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸੁਹਜ ਕਲਾ, ਪੰਨੇ 6,7)

ਮੈਨੂੰ ਪ੍ਰੋ. ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਦਾ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਹੋਣ ਦਾ ਸ਼ਰਫ਼ ਹਾਸਿਲ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਵਿਖੇ ਉਹ ਮੇਰੇ ਐਮ.ਏ.ਅਤੇ ਐਮ.ਫ਼ਿਲ ਦੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਸਮੇਂ ਪਸੰਦੀਦਾ ਅਧਿਆਪਕ ਰਹੇ। ਉਹ ਬਹੁਤ ਮਕਬੂਲ, ਸਤਿਕਾਰੇ ਹੋਏ ਅਤੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਿਤ ਅਧਿਆਪਕ ਸਨ। ਦਰਸ਼ਨ, ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਤੇ ਨੀਤੀ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਜਿਹੇ ਖ਼ੁਸ਼ਕ ਤੇ ਬੋਝਲ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਉਹ ਸਰਲ-ਸਰਸ ਸ਼ੈਲੀ 'ਚ ਸਮਝਾਉਂਦੇ ਸਨ। ਵੇਦਾਂਤ, ਬੁੱਧਮੱਤ, ਜੈਨ ਦਰਸ਼ਨ, ਯੋਗ, ਇਸਲਾਮ, ਸੂਫ਼ੀ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਨੁਕਤਿਆਂ ਨੂੰ ਉਹ ਤੁਲਨਾਤਮਿਕ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਏਨ੍ਹਾ ਰੌਚਿਕ ਬਣਾ ਕੇ ਸਮਝਾਉਂਦੇ ਸਨ ਕਿ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦਾ ਭੁਲੇਖਾ ਜਾਂ ਧੁੰਦਲਕਾ ਨਾ ਰਹਿਣ ਦਿੰਦੇ। ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਪੱਖੋਂ ਉਹ ਬਹੁਤ ਡਾਢੇ ਸਨ, ਨਾ ਆਪ ਲੇਟ ਹੋਣਾ, ਨਾ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਲੇਟ ਆਉਣ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਦੇਣੀ। ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਬਿੰਬ ਵਡੇਰੇ ਵਾਲਾ ਸੀ, ਸਭ ਦੇ 'ਬਾਬਾ ਜੀ'- ਸਰ ਜਾਂ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਸਾਹਿਬ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਹਿੰਦਾ। ਜਮਾਤ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਸਭ ਲਈ ਪਿਤਾ-ਸਰੂਪ (fatherly figure) ਮੇਹਰਾਂ ਵਾਲੇ ਸਾਈਂ, ਪਰ ਜਮਾਤ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹਾਉਣ ਸਮੇਂ ਕਿਸੇ ਨਾਲ ਨਾ ਕੋਈ ਰਿਆਇਤ ਨਾ ਦੁਰਾਭਾਂ? ਹਰ ਲੈਕਚਰ ਪੂਰਾ ਵਿਉਂਤਿਆ ਹੋਇਆ, ਲੜੀ ਨਾਲ ਲੜੀ ਜੋੜੀ ਜਾਂਦੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਘੋਖਵੀਂ ਤਾੜਵੀਂ ਨਜ਼ਰ ਅਵੇਸਲਾ ਹੋਣ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਘੂਰੀ ਨਾਲ ਚੁਕੰਨਾ ਕਰੀ ਰਖਦੀ। ਜਮਾਤ ਵਿਚ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਫ਼ੌਜੀ ਅਕਾਡਮੀ ਵਰਗਾ ਤੇ ਮਾਹੌਲ ਗੁਰੂਕੁਲ ਦੇ ਆਸ਼ਰਮ ਵਰਗਾ। ਗਿਆਨ ਦੇ ਤਲਬਗਾਰਾਂ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬੂਹੇ ਚੌਪੱਟ ਖੁੱਲ੍ਹੇ-ਜਿੰਨੇ ਮਰਜ਼ੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਪੁੱਛੋ, ਕੋਈ ਕਾਹਲ ਨਹੀਂ, ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਵਰਜਣਾ ਨਹੀਂ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਰੀਰਕ ਦਿੱਖ ਅਤੇ ਪੜ੍ਹਾਉਣ ਦਾ ਸਲੀਕਾ ਦੋਵੇਂ ਗੁਰੂਕੁਲ ਪਰੰਪਰਾ ਵਾਲੇ ਸਨ। ਟਕਸਾਲੀ ਦੇਸ਼-ਭਗਤ ਕਾਂਗਰਸੀਆਂ ਵਾਲੀ ਖੱਦਰ ਦੀ ਪੁਸ਼ਾਕ, ਗਾਂਧੀ ਖੱਦਰ ਦਾ ਕਮੀਜ਼-ਪਜਾਮਾ, ਖਾਦੀ ਭੰਡਾਰ ਵਾਲੀ ਲੂਣ-ਮਿਰਚੀ ਨਿੱਕੀ ਜਿਹੀ ਦਸਤਾਰ। ਭਰ ਸਿਆਲ 'ਚ ਪਤਲਾ ਜਿਹਾ ਸਵੈਟਰ ਜਾਂ ਗਾਂਧੀ ਖੱਦਰ ਦੀ ਜੈਕਟ। ਸ਼ੇਖ਼ੀ ਨਾ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਤਬੀਅਤ 'ਚ ਸੀ, ਨਾ ਵਿਵਹਾਰ ਵਿਚ ਅਤੇ ਨਾ ਪਹਿਣ-ਪਚਰਣ ਵਿਚ। ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਪੱਖੋਂ ਉਹ ਪੱਕੇ ਗਾਂਧੀਵਾਦੀ ਸਨ। ਉਹ ਕੌਮੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਸੰਗਰਾਮ ਦੌਰਾਨ ਪਲੀ ਤੇ ਪ੍ਰਵਾਨ ਚੜ੍ਹੀ ਉਸ ਪੀੜ੍ਹੀ ਵਿਚੋਂ ਸਨ ਜੋ ਟਕਸਾਲੀ ਗਾਂਧੀ-ਭਗਤਾਂ (ਕਾਂਗਰਸੀਆਂ) ਤੇ ਦੇਸ਼-ਭਗਤ ਸਮਾਜਵਾਦੀਆਂ (ਲੋਹੀਆ-ਭਗਤਾਂ) ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਸੀ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤੀਵਾਨਾ ਵਿਚੋਂ ਲਾਲਾ ਅਚਿੰਤ ਰਾਮ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰੋਲ-ਮਾਡਲ ਸਨ। ਬਹੁ-ਭਾਸ਼ੀ ਮੁਹਾਰਤ, ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਧਿਐਨ, ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਸੁਕੋਮਲ ਚਿਤ-ਬਿਰਤੀ ਅਤੇ ਸਨਾਤਨੀ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਗਿਆਨ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਨਾਲ ਵਾਬਸਤਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ

ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਧਿਐਨ-ਅਧਿਆਪਨ ਅਤੇ ਬਾਣੀ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਦਿਸ਼ਾ ਤੇ ਤਾਰਕਿਕ ਮੁਹਾਵਰਾ ਦਿੱਤਾ।

ਭਾਵੇਂ ਪ੍ਰੋ. ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਨੇ **ਕਸ਼ਮੀਰ ਤੇ ਕੁੱਲੂ** (1962ਈ:) ਨਾਮੀ ਸਫ਼ਰਨਾਮੇ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਸਫ਼ਰ ਦਾ ਆਗਾਜ਼ ਕੀਤਾ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਨਵ-ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ, ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਗ ਅਤੇ ਬਾਣੀ-ਚਿੰਤਕ ਵਜੋਂ ਬਣੀ ਹੈ। ਉਹ ਸਿੱਖ ਦਰਸ਼ਨ, ਧਰਮ-ਸਾਧਨਾ ਤੇ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਨੂੰ ਪ੍ਰਣਾਏ ਹੋਏ ਰਹੱਸ-ਅਨੁਭਵੀ ਤੇ ਜਗਿਆਸੂ ਚਿੰਤਕ ਸਨ। ਧਰਮ, ਦਰਸ਼ਨ, ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਬਾਰੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਿੰਤਨ-ਮਨਨ ਦਾ ਘੇਰਾ ਬਹੁਤ ਵਸੀਹ ਸੀ। ਉਹ ਇਕ ਪਾਸੇ ਭਾਰਤੀ/ਪੂਰਬੀ ਚਿੰਤਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦਾ ਪੁਨਰ ਮੰਥਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਪੱਛਮੀ ਗਿਆਨ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦੇ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਬਾਹਰੀ ਦਿੱਖ ਪੱਖੋਂ ਸਨਾਤਨੀ ਤੇ ਠੇਠ ਦੇਸੀ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਪੱਖੋਂ ਆਧੁਨਿਕ ਤਰਕਵਾਦੀ ਸਨ, ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਧਰਮ/ ਦਰਸ਼ਨ/ ਸਾਹਿਤ/ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਚਿੰਤਨ ਸਨਾਤਨੀ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਅਤੇ ਪੂਰਬੀ ਤੇ ਪੱਛਮੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਸੰਵਾਦ ਉਤੇ ਟਿਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਨਵੇਂ ਤੇ ਪੁਰਾਣੇ ਦੇ ਭੇੜ ਵਿਚੋਂ ਸਮਕਾਲ ਨੂੰ ਦਰਪੇਸ਼ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿ-ਉੱਤਰ ਲੱਭਣ ਵਾਲੇ ਤਰਕਵਾਦੀ ਜਗਿਆਸੂ ਪ੍ਰੋ. ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਨੇ ਕੁਝ ਸਮਾਂ **'ਨਵੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ'** ਨਾਮੀ ਰਿਸਾਲੇ ਦਾ ਸੰਪਾਦਨ ਵੀ ਕੀਤਾ। ਇਹ ਮਾਸਿਕ ਰਿਸਾਲਾ 1948 ਤੋਂ 1951ਈ: ਤੱਕ ਦਿੱਲੀ ਤੋਂ ਛਪਦਾ ਰਿਹਾ। ਐਮ.ਏ. ਪੰਜਾਬੀ ਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ 1942-43 'ਚ ਡੀ.ਏ.ਵੀ. ਕਾਲਜ ਜਲੰਧਰ ਬਤੌਰ ਲੈਕਚਰਾਰ ਸੇਵਾ ਨਿਭਾਈ। ਫੇਰ ਸਿੱਖ ਨੈਸ਼ਨਲ ਕਾਲਜ ਲਾਹੌਰ (1943-47) ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਈਵਨਿੰਗ (ਕੈਂਪ) ਕਾਲਜ ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ (1948-57) ਤੇ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਕਾਲਜ, ਦਿੱਲੀ (1957-58) ਵਿੱਖੇ ਪੜ੍ਹਾਉਣ ਬਾਅਦ 1959 ਈ: ਵਿਚ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਆ ਟਿਕੇ ਅਤੇ ਇਥੋਂ ਹੀ ਬਤੌਰ ਰੀਡਰ 1976 ਈ: ਸੇਵਾ ਮੁਕਤ ਹੋਏ। ਸਾਡੀਆਂ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਵਿਚ ਸੌੜੀ ਅਕਾਦਮਿਕ ਸਿਆਸਤ ਕਰਕੇ ਉਹ ਨਾ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਬਣ ਸਕੇ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਪੀ.ਐਚ.ਡੀ. ਦੀ ਉਪਾਧੀ ਹਾਸਿਲ ਕਰ ਸਕੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅਸੂਲਾਂ ਨਾਲ ਨਾ ਸਮਝੌਤਾ ਕੀਤਾ, ਨਾ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਮੱਠਾਧੀਸ਼ਾਂ (ਖ਼ਲੀਫ਼ਿਆਂ) ਅੱਗੇ ਝੁਕੇ। ਅਕਾਦਮਿਕ ਖੇਤਰ ਦੀਆਂ ਇਹਨਾਂ ਵਧੀਕੀਆਂ ਬਾਰੇ ਨਾ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਮੂੰਹੋਂ ਕਦੇ ਗਿਲਾ/ਨਿਹੋਰਾ ਸੁਣਿਆ, ਨਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਿਹਰੇ ਤੇ ਸ਼ਿਕਨ ਦੇਖੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਕਾਦਮਿਕ ਲਗਨ, ਖੋਜੀ ਬਿਰਤੀ ਤੇ ਬੌਧਿਕ ਸਿਰੜ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ

ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੀ.ਐਚ.ਡੀ. ਦੀ ਉਪਾਧੀ ਸੇਵਾ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਚਾਰ ਸਾਲ ਬਾਅਦ ਹਾਸਿਲ ਕੀਤੀ। ਅਕਾਦਮਿਕ ਜਗਤ ਦੀ ਸੱਤਾ-ਸ਼ਤਰੰਜ ਦੇ ਚਲਦਿਆਂ ਉਹ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰੀ ਤੇ ਪੀ.ਐਚ.ਡੀ. ਭਾਵੇਂ ਹਾਸਲ ਨਾ ਕਰ ਸਕੇ, ਪਰ ਅਧਿਆਪਕ, ਖੋਜੀ, ਬਾਣੀ-ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਅਤੇ ਬਾਣੀ-ਚਿੰਤਕ ਵਜੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਮ ਦਾ ਵੱਡਾ ਖੜਕਾ ਸੀ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਪਿੜ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੌਲਿਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਿਮਨ-ਲਿਖਤ ਪੁਸਤਕਾਂ ਹਨ :- **ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸੁਹਜ ਕਲਾ** (1969ਈ:), **ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਤੇ ਰੂਪ** (1970), **ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਰਹੱਸਵਾਦ** (1974 ਈ:), **ਬਾਣੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ : ਵਿਸ਼ਾ ਤੇ ਕਲਾ** (1976 ਈ:), **ਸੁਖਮਨੀ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ** (1982 ਈ:), **ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ: ਪਰਖ ਤੇ ਸਮਝ** (1989 ਈ:) **ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਪੰਜ ਖੰਡ** (1989 ਈ:) **ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਤੇ ਗੁਰਮਤ ਅਤੇ ਸੁਖਮਨੀ ਇਕ ਸਰਵ-ਪੱਖੀ ਅਧਿਐਨ** (1996 ਈ:)

ਪ੍ਰੋ: ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਦੀ ਪੁਸਤਕ "ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸੁਹਜ ਕਲਾ" ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਵਿਵਹਾਰਕ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਪੋਥੀ ਤਸਲੀਮ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਹੱਤਵ ਵਾਲੀ ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਲੇਖਕ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਧਾਰਮਿਕ ਵਾਮੰਡਲ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਕੇ ਉਸਦੀ ਸਮਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜਕ ਸਾਰਥਕਤਾ ਅਤੇ ਸੁਹਜ-ਮੁੱਲ (ਸਾਹਿਤਕਤਾ) ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਇਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਰਚਿਤ ਦਸ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰੋ: ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਨੇ ਟੀਕਾਕਾਰੀ ਦੀ ਸਰਲਾਰਥੀ ਵਿਧੀ ਅਤੇ ਬਾਣੀ ਦੇ ਨਿਰੋਲ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪਾਸਾਰਾਂ ਦਾ ਸ਼ਰਧਾਮਈ ਸ਼ੈਲੀ 'ਚ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਹਰ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ ਅੰਕਿਤ ਕਵੀ ਦੇ ਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦ (ਬਾਣੀ) ਦੇ ਮੂਲ ਬਿੰਬ ਵਿੱਚੋਂ ਪ੍ਰਕੜਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ। ਉਹ ਬਿੰਬ ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਕਲਾ ਕਿਰਤਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜ-ਮੁੱਲ ਤੇ ਸੁਹਜ-ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਟੁੱਟੀਆਂ ਨਿਰਪੇਖ ਇਕਾਈਆਂ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ, ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਤ, ਸੰਬਾਦਕੀ ਇਕਾਈਆਂ ਤੇ ਜੀਵੰਤ ਸਮੁੱਚ ਵਜੋਂ ਦੇਖਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਦੁਹਰਾਉਣੇ ਉਚਿਤ ਹਨ :

> "ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਕਵਿਤਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਤਮਿਕ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦਾ ਉਤਮ ਪਰਕਾਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਸੁਹਜ-ਰਸ ਦੇਣ ਦੀ ਵੀ ਅਪਾਰ ਸ਼ਕਤੀ ਰਖਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਆਤਮ-ਰਸੀਏ ਉਸ ਵਿੱਚੋਂ ਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਪੁਨਰ-ਜਾਗਰਤ ਕਰਨ ਦਾ ਅਨੰਦ ਮਾਣ ਸਕਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਕਲਾ-ਰਸੀ0 ਉਸ ਵਿੱਚੋਂ ਆਪਣੇ ਸੁਹਜ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤ੍ਰਿਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਵੀ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਪਰ

ਆਤਮ-ਰਸੀਆਂ ਤੇ ਕਲਾ-ਰਸੀਆਂ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਖੇੜਨਾ ਵੀ ਵਾਜਬ ਨਹੀਂ। ਹਰ ਆਤਮ-ਰਸੀਆ ਗੁਰਬਾਣੀ ਤੋਂ ਸੁਹਜ-ਰਸ ਭੀ ਮਾਣਦਾ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਵਧੇਰੇ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਸੁਹਜ-ਰਸ ਮਾਣੇ ਬਿਨਾਂ ਉਹ ਪੂਰਾ ਆਤਮ-ਰਸ ਮਾਣ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਜਿਹੜਾ ਪਾਠਕ ਨਿਰੋਲ ਸੁਹਜ-ਰਸ ਮਾਨਣ ਦੀ ਨੀਯਤ ਨਾਲ ਇਸ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹੇਗਾ, ਉਹ ਇਸ ਵਿੱਚ ਅੰਕਿਤ ਅਨੁਭਵਾਂ ਤੋਂ ਉੱਕਾ ਅਭਿੱਜ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ। (ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸੁਹਜ ਕਲਾ, ਪੰਨਾ 13)

ਪ੍ਰੋ: ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਦੇ ਬਾਣੀ ਅਧਿਐਨ, ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਸਿੱਖ ਵਿਰਸੇ ਦੇ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਮਾਨਵਵਾਦੀ, ਉਸਾਰੂ, ਸਾਰਥਕ ਤੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸਾਰ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਕੇ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਲੜ ਲਾਉਣਾ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਅੰਨ੍ਹੀ ਧਾਰਮਿਕ ਸ਼ਰਧਾ ਦੀ ਰਾਮਕਾਰ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਕੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਵਿਰਸੇ ਦੀ ਸਮਕਾਲੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਪ੍ਰੋ: ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਆਪਣੇ ਵੇਲੇ ਦੇ ਨਾਮਵਰ ਚਿੰਤਕ ਪ੍ਰੋ: ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨੇੜਲੇ ਮਿੱਤਰਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਸਨ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਵਖਰੇਵੇਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਵਿਰੋਧ ਵਾਲਾ ਘੱਟ ਤੇ ਸੰਵਾਦ ਵਾਲਾ ਵਧੇਰੇ ਰਿਹਾ। ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਜਜ਼ਬਾਤੀ ਸਾਂਝ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਖਰੇਵੇਂ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਕਿਸ ਕਦਰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਇਸ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰੋ: ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ ਦੇ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਗਵਾਹੀ ਵਜੋਂ ਕਾਫ਼ੀ ਹਨ; "ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਾਲਜ ਵੇਲੇ ਦਾ ਦੋਸਤ ਸੀ, ਉਹ ਵੀ ਨਿਰੰਜਨ ਸਿੰਘੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਸੀ ਤੇ ਸਿੱਖ ਨੈਸ਼ਨਲ ਕਾਲਜ (ਲਾਹੌਰ) ਦੇ ਸਟਾਫ਼ ਦਾ ਮੈਂਬਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। .....ਬੜੇ ਗੂੜ੍ਹੇ ਮਿੱਤਰ ਸਨ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਸੋਚ ਦੇ ਰਸਤੇ ਬਿਲਕੁਲ ਅਲਗ ਅਲਗ ਸਨ। ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਕੱਟੜ ਮਾਰਕਸੀ ਖ਼ਿਆਲਾਂ ਵਾਲਾ ਤਰਕਵਾਦੀ ਨਾਸਤਿਕ ਸੀ ਤੇ ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਪਰਮਾਰਥ ਚਿੰਤਨ ਵਾਲੇ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਆਸਤਕ। ਦੋਹਾਂ ਵਿੱਚ ਜੰਮ ਕੇ ਬਹਿਸਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਪਰ ਕੋਈ ਵੀ ਦੂਜੇ ਦੀ ਪਿੱਠ ਨਾ ਲਾ ਸਕਦਾ। ਮਜ਼ੇ ਦੀ ਗੱਲ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਦੋਵੇਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਬਿਨਾ ਰਹਿ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਨ ਸਕਦੇ ਤੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਹਿੱਤ 'ਤੇ ਡਟ ਕੇ ਪਹਿਰਾ ਵੀ ਦੇਂਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਨਾਤੇ ਦਾ ਲਾਭ ਦੋਹਾਂ ਧਿਰਾਂ ਨੂੰ ਹੋਇਆ। ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਗੰਭੀਰ ਵਿਚਾਰਕ ਬਣ ਗਿਆ ਤੇ ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਸਮਾਜ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਪੈਂਤੜਿਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਕ ਬਣ ਗਏ।" (ਪ੍ਰੋ: ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਅਭਿਨੰਦਨ, ਅਲੋਚਨਾ : 192 (1999), ਪੰਨਾ 20)

ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰੋ: ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਵਧੇਰੇ ਸੰਤੁਲਿਤ ਪਹੁੰਚ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਆਤਮਿਕ ਪੱਖ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਤਾਂ ਇਕੋ ਜਿੰਨਾ ਮਹੱਤਵ ਦਿੰਦੇ ਹੀ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਸੁਹਜਾਤਮਿਕ ਤੇ ਕਲਾਤਮਿਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਨਾਲੋ ਨਾਲ ਉਜਾਗਰ ਕਰੀ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। "ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ-ਪਰਖ ਤੇ ਸਮਝ" ਪੁਸਤਕ ਵਿੱਚ ਉਹ ਰੱਬ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਾਰੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੇ ਆਤਮਿਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਵੀ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਸਮਾਜਕ ਇਨਕਲਾਬ ਲਿਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ 'ਨਵੀਆਂ ਸਮਾਜਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ' ਦਾ ਮੁੱਢ ਵੀ ਬੰਨ੍ਹਦੇ ਰਹੇ। ਉਹ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਮਹਾਂ-ਪੁਰਖ ਵੀ ਸਨ ਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਕੌਮੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਉਸਰੱਈਏ ਵੀ ਸਨ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ (ਪਹੁੰਚ) ਬਾਰੇ ਉਹ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, "ਮੈਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਆਮ ਆਲੋਚਕਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵਾਚਣ ਤੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਤੋਂ ਦੇਖਣ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।" (ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ- ਪਰਖ ਤੇ ਸਮਝ) ਉਹ ਬਾਬਰ-ਬਾਣੀ ਜਿਹੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਵੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਭਾਰੂ ਅਧਿਆਤਮਕ ਰੰਗ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ 'ਇਹ ਸ਼ਬਦ (ਬਾਣੀ) ਇਕ ਮਹਾਨ ਮਨੁੱਖ ਦਰਦੀ ਕਵੀ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਨਿਹੱਥੇ, ਨਿਤਾਣੇ ਲੋਕਾਂ ਉੱਤੇ ਮੁਸੀਬਤਾਂ ਦੇ ਪਹਾੜ ਟੁੱਟ ਪੈਣ ਵੇਲੇ ਕਲਵੱਲ ਹੋ ਉਠਿਆ।'......'ਪਰ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸੁਰ ਨਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਮਨ ਦੇ ਦਰਦੀਲੇ ਭਾਵ ਹਨ, ਨਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰਾਜਸੀ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ। ਬਾਬਰਬਾਣੀ ਵਾਲੇ ਪਦਾਂ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਹੋਰ ਸਾਰੀ ਬਾਣੀ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਸਾਮਿਅਕ, ਸਥਾਨ-ਬੱਧ ਤੇ ਯਥਾਰਥ-ਰੰਗੀ ਵਸਤੂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ, ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਇਹ ਪਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਰੰਗ ਤੋਂ ਕੋਰੇ ਨਹੀਂ।" (ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸੁਹਜ ਕਲਾ, ਪੰਨੇ 111, 116)

ਪ੍ਰੋ. ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਦੀ ਬਾਣੀ-ਵਿਆਖਿਆ/ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪਾਠ-ਮੂਲਕ (Textual Criticism) ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਉਤਮ ਨਮੂਨਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਾਠ-ਮੂਲਕ ਆਲੋਚਨਾ ਨਾ ਕੋਰੀ ਅਕਾਦਮਿਕ/ਬੌਧਿਕ ਕਸਰਤ ਹੈ, ਨਾ ਸਨਾਤਨੀ ਟੀਕਾਕਾਰੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਰੂਪਵਾਦੀ ਤੇ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਾਂਗ ਵੱਥ (content) ਤੇ ਕੱਥ (form) ਵਿੱਚ ਨਿਖੇੜਾ ਥਾਪਣ ਵਾਲੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਰਗੀ। ਉਹ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਭਰਭ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ ਕਰਕੇ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦੁਆਰਾ ਉਦੇ ਹੋਏ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਨਵ-ਜਾਗਰਣ ਦੇ ਵਡੇਰੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬਿੰਬ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰ ਤੱਕ

ਅਤੇ ਰੂਪ ਤੋਂ ਵਸਤੂ (essence) ਤੱਕ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਲੈ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪਕ ਸ਼ਹੁ-ਸੁਹਾਗਣ ਬਾਰੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਟਿੱਪਣੀ ਪੜ੍ਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ :

"ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਸ਼ਹੁ ਸੁਹਾਗਣ ਦਾ ਰੂਪਕ ਨਾ ਹੀਰ ਰਾਂਝੇ ਵਰਗੇ ਪ੍ਰੀਤਵਾਨਾਂ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਸਧਾਰਨ ਦੰਪਤੀ ਨਾਲ। ਮਾਲਕ-ਦਾਸੀ ਵਾਲੇ ਸੰਬੰਧ ਤੋਂ ਤਾਂ ਇਹ ਉੱਕਾ ਭਿੰਨ ਹੈ। ....ਇਸ ਕਵਿਤਾ (ਬਾਣੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ) ਦੀ ਸੁਹਾਗਣ ਕਠੋਰ-ਚਿੱਤ ਮਰਦ ਦੀ ਹਰ ਮਰਜ਼ੀ ਕਬੂਲ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਮਜ਼ਬੂਰ ਇਸਤ੍ਰੀ ਨਹੀਂ। ਮਾਲਕ-ਦਾਸੀ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਸਤ੍ਰੀ ਦੇ ਮਨ ਉੱਤੇ ਸਮਾਜਕ ਦਬਾ, ਆਰਥਕ ਮਜ਼ਬੂਰੀ ਜਾਂ ਪਤੀ ਦਾ ਬਾਹੂ-ਬਲ ਛਾਇਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਉਹ ਪਤੀ ਦੀ ਹਰ ਯੋਗ-ਅਯੋਗ ਮਰਜ਼ੀ ਮੰਨਦੀ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਔਖਿਆਂ ਹੋ ਕੇ ਚਾਹੇ ਫ਼ਰਜ਼ ਸਮਝ ਕੇ, ਚਾਹੇ ਨੇਕੀ ਮੰਨ ਕੇ। ਜਿਸ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿੱਚ ਪਿਆਰ ਨਹੀਂ, ਉਸ ਵਿੱਚ ਇਕ ਧਿਰ ਦਾ ਦੂਜੀ ਧਿਰ ਦੀ ਹਰ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਆਗਿਆਕਾਰ ਹੋਣਾ ਬੜੀ ਅਣ-ਮਨੁੱਖੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਇਸਤਰੀ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਨਾਲ ਉਸ ਮਰਦ ਦੀ ਆਗਿਆਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ, ਜਿਹੜਾ ਉਹਨੂੰ ਪਿਆਰ ਨਾ ਕਰਦਾ ਹੋਵੇ। ਸਮਾਜਕ ਸਦਾਚਾਰ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ ਵਿੱਚ ਆਗਿਆਕਾਰੀ ਨੂੰ ਭਾਵੇਂ ਕਿੰਨਾਂ ਉੱਚਾ ਦਰਜਾ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ, ਉਸ ਦਾ ਅੰਦਰਲਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇਸ ਅਣ-ਮਨੁੱਖੀ ਅਵਸਥਾ ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹ ਕਰਦਾ ਰਹੇਗਾ। ਮਾਲਕ-ਦਾਸੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਉਹ ਕਦੇ ਅਜਿਹੀ ਡੂੰਘੀ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ, ਜੋ ਪ੍ਰੀਤ-ਜੀਵਨ ਦਾ ਮੁੱਖ ਲੱਛਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਸ਼ਹੁ-ਸੁਹਾਗਣ ਦੇ ਰੂਪਕ ਵਿੱਚ ਆਗਿਆਕਾਰੀ ਦਾ ਜੋ ਆਦਰਸ਼ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਹ ਮਾਲਕ-ਦਾਸੀ ਵਾਲੇ ਦੰਪਤੀ-ਨਮੂਨੇ ਦੀ ਆਗਿਆਕਾਰੀ ਨਹੀਂ।" **(ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸੁਹਜ ਕਲਾ, ਪੰਨਾ 56)**

ਪ੍ਰੋ. ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਦੀ ਬਾਣੀ-ਵਿਆਖਿਆ ਤੇ ਬਾਣੀ-ਚਿੰਤਨ ਉਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧਿਆਪਕ-ਆਪੇ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਅਸਰ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਹ ਫ਼ਿਕਰ ਕਿ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਵਿਰਸੇ ਵੱਲੋਂ ਉਦਾਸੀਨ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ, ਜ਼ਮੀਨੀ ਹਕੀਕਤਾਂ ਉੱਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਸੀ। ਆਪਣੇ ਅਧਿਆਪਕੀ ਕਸਬ ਵਿੱਚੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਕਿ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਨੂੰ ਸਿੱਖ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਲਈ ਸੁਚੇਤ ਉਪਰਾਲੇ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਕੰਮ ਇਕ ਤਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਅਜੋਕੀ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਕੇ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਬਾਣੀ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕ ਗੁਣਾਂ-ਭਾਸ਼ਾ, ਬਿੰਬਾਵਲੀ, ਛੰਦ, ਲੈਅ, ਤੋਲ, ਸ਼ੈਲੀ ਆਦਿਕ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਕੇ। ਇਹ ਸਦਭਾਵਨਾ ਪੂਰਨ ਕਾਰਜ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ, ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਤੇ ਬਾਣੀ

ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਮਾਰਮਿਕ ਵਿਆਖਿਆ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਵੀ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਜਪੁਜੀ ਤੇ ਸੁਖਮਨੀ ਸਾਹਿਬ ਜਿਹੀਆਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਬਾਣੀਆਂ ਉਪਰ ਮੌਲਿਕ ਖੋਜ-ਗ੍ਰੰਥ ਲਿਖਕੇ ਵੀ ਨੇਪਰੇ ਚਾੜ੍ਹਿਆ। "ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਤੇ ਰੂਪ" ਪੁਸਤਕ ਲਿਖਣ ਪਿਛੇ ਮੂਲ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਬਾਰੇ ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਕਿ 'ਘਰ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਅਸਥਾਨ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਰੇ ਉਨ੍ਹਾਂ (ਨੌਜਵਾਨਾਂ) ਦੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਇਕ ਸਤਿਕਾਰ ਭਰਿਆ ਭਾਵ ਤਾਂ ਜਗਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਨੂੰ ਠਕੋਰ ਕੇ ਇਸ ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਸਾਹਵੇਂ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਨੌਜਵਾਨ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸਮਾਜ ਉੱਤੇ ਪਏ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਬੌਧਿਕ ਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਖੋਲ੍ਹਕੇ ਸਮਝਾਇਆ ਜਾਏ। ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਹ ਭੁੱਖ ਘੱਟ ਵਧ ਹੀ ਤ੍ਰਿਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।.......ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪੱਖ ਵੱਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰੁਚੀ ਜਮਾਉਣੀ ਬਹੁਤ ਕਠਨ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਠਨਾਈ ਹੋਰ ਕਈ ਬਾਣੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸਮਾਜਕ ਆਲੋਚਨਾ ਵਾਲੀ ਅੰਸ਼ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ।' ਪ੍ਰੋ. ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਨੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਵਸਤੂ-ਸਾਰ (essence) ਤੇ ਕਲਾਤਮਕ ਸੁਹਜ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਬਾਣੀ ਦੀ ਅਜੋਕੇ ਸਮਾਜਕ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਸੁਦ੍ਰਿੜ੍ਹਤਾ, ਆਸਥਾ, ਵਚਨਬੱਧਤਾ ਅਤੇ ਬੇਗ਼ਰਜ਼ ਹੋ ਕੇ ਕੀਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਸਥਾ ਤੇ ਲਗਨ ਅੱਗੇ ਨਤ-ਮਸਤਕ ਹਾਂ।

ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ ਸਿਰਸਾ
ਜਨਰਲ ਸਕੱਤਰ

ਜਪੁ-ਬੋਧ

ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਿਆਂ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਵੱਡੀ ਭੁੱਲ ਇਹ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ-ਅਧਿਅਨ ਸਮੇਂ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਲਗਭਗ ਅਣਡਿੱਠ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਰਤਰ ਕਿਸੇ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਕਲਾਸਿਕ ਦੀ ਪਦਵੀ ਉਸ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਦੇਂਦਾ ਹੈ ਜਦ ਤੱਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਉਸਦਾ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਇਕ ਤੀਬਰ ਅਹਿਸਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਮਹਾਨ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦੀ ਵੀ ਇਹੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਹੈ ਕਿ ਸਦੀਆਂ ਬੀਤਣ ਉੱਤੇ ਵੀ ਉਸਦਾ ਅਨੁਭਵ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੱਜਰਾ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਹਲਚਲ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਤੁਰੀ ਆ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਅਧਿਅਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ, ਜਦ ਕਿ ਇਹ ਇਕ ਹਕੀਕਤ ਹੈ ਕਿ ਰੱਹਸਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਹੀ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਡੂੰਘੀਆਂ ਤੈਹਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਹਰਕਤ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਮਹਾਨ ਬਾਣੀ ਦੀ ਪ੍ਰਤੱਖ ਉਦਾਹਰਣ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹੈ।

ਪ੍ਰੋ. ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਦੀ ਇਹ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਕਿਰਤ ਉਪਰਲੇ ਕਥਨ ਦੀਂ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਨੂੰ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਣਾ ਅੱਜ ਦੇ ਵਾਦਗ੍ਰਸਤ ਜੀਵਨ ਤੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਸ ਮਹਾਨ ਬਾਣੀ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਕੁਝ ਯਤਨ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੇ ਕੀਤੇ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਿੰ. ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦਾ ਅਧਿਅਨ ਮੌਲਿਕ, ਵਿਚਾਰ ਉਕਸਾਊ ਅਤੇ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਹੈ। 'ਅਨੁਭਵ' ਉਤੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦਿਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਕ ਸਾਹਿਤਚਾਰੀਆ ਦੇ ਨਾਤੇ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਰਹੱਸਵਾਦ ਨੂੰ ਤਰਕ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸਮਾਜਕ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋ ਆਲੋਚਕਾਂ ਦੇ ਯਤਨ ਵਿਚ ਘਾਟ ਇਹ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਅਧਿਅਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ। ਇਹੀ ਘਾਟ 'ਪਰਮ ਮਨੁੱਖ' ਦੇ ਕਰਤਾ ਗੁਰਬਖ਼ਸ਼ ਸਿੰਘ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿਚ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਇਕ

ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਮੂਲ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦੀ ਪਰਮਸੱਤਾ ਹੈ। ਰਹੱਸ ਦੇ ਇਸ ਪੱਖ ਨੂੰ ਇਕ ਪਾਸੇ ਰਖ ਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਅਧਿਅਨ ਕਰਨਾ ਉਸਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਨਾ ਦਰਸਾਅ ਕੇ ਨਿਰੋਲ ਇਕ ਵਾਦ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਨਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਜਿਸ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸ੍ਰੋਤ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ ਅੱਜ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵੀ ਉਸਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਉਸੇ ਭਾਂਤ ਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬਾਣੀ ਹੋਰ ਕਈ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਅਸਲ ਮਹਾਨਤਾ ਉਸ ਪਰਮਸੱਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਪ੍ਰੋ. ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਕਿਰਤ ਕਿੰਤੂ ਰਹਿਤ ਹੈ। ਵਿਦਵਾਨ ਲੇਖਕ ਨੇ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਅਧਿਅਨ ਨੂੰ ਗੁਰਮਤਿ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਭਗਤੀ ਮਾਰਗ ਇਕ ਅਮਲੀ ਮਾਰਗ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਸਮੁਚਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਅਧਿਅਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਜਿਹੜੀ ਠੋਸ ਅਸਲੀਅਤ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਉਹ ਇਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਜੀਵਨ ਦਾ ਕੋਈ ਇਕ ਪਖ, ਜਿਹਾ ਕਿ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਸਦਾਚਾਰਕ ਜਾਂ ਭਾਵਕ ਆਦਿ ਨਿਖੜਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਸਗੋਂ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਇਕ ਇਕਾਈ ਮੰਨ ਕੇ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਤੱਤ ਮਿਸ਼ਰਤ ਹਨ, ਨਿਰੂਪਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਬਾਣੀ ਬਾਰੇ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜਕ, ਤਾਂ ਅਜਿਹਾ ਕਥਨ ਕੇਵਲ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਹੀ ਠੀਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਜੀਵਨ-ਅਨੁਭਵ ਕਿਸ ਪੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਧਾਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਕੇਵਲ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਹੀ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਅਨੁਭਵ ਜਦ ਬਹੁਤ ਉੱਚੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਉਸ ਤਕ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦਾ ਤਾਂ ਸੁਭਾਵਕ ਹੀ ਇਹ ਕਹਿ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਰਚਨਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਰਚਨਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਇਹ ਤੱਥ ਸਾਹਮਣੇ ਰਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਅਨੁਭਵ ਸਾਧਾਰਨ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ ਤੱਤ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਣਡਿੱਠ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਇਕ ਇਕਾਈ ਮੰਨ ਕੇ ਹੀ ਇਸਦਾ ਅਧਿਅਨ ਕਰਨਾ ਯੋਗ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਹਰ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਆਤਮਿਕ ਅਵਸਥਾ ਅਨੁਸਾਰ ਅਨੁਭਵ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਮਿਸ਼ਰਣ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਇਕਾਈ ਨਹੀਂ ਟੁੱਟ ਸਕਦੀ। ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਅਧਿਅਨ ਜਿਹੜਾ ਹੁਣ ਤੱਕ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ ਉਸ ਵਿਚ ਇਸ

ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਰਚਨਾ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਗ਼ਲਤ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਠੀਕ ਮੰਨ ਲੈਣਾ ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਗਏ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਨਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੇ ਤੁਲ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਥੇ ਇਕ ਨਵੀਂ ਸੇਧ ਅਪਣਾਈ ਹੈ। ਉਹ ਜਪੁਜੀ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਬਾਣੀ ਮੰਨਣ ਦੀ ਥਾਂ ਇਕ ਸਾਧਨਿਕ ਬਾਣੀ ਮੰਨਣਾ ਵਧੇਰੇ ਉਚਿਤ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਹ ਸੇਧ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਮੁਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਧਿਅਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਇਸਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਨ ਠੀਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਨੇ ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਤਿੰਨ ਮੁੱਖ ਅੰਗ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦੇ ਹਨ- ਪਰਮ ਸੱਚ ਅਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਪਹਿਚਾਣ, ਹੁਕਮ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਸਿਮਰਨ। ਪਹਿਲੇ ਅੰਗ ਵਿਚ ਉਹ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪਰਧਾਨਤਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਦੂਸਰੇ ਵਿਚ ਭਾਵ ਦੀ ਅਤੇ ਤੀਸਰੇ ਵਿਚ ਕਰਮ ਦੀ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਮਹਾਨਤਾ ਅਮਲੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਇਕ ਉੱਚਾ ਸਰੂਪ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਾਉਣਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਾ ਗਿਆਨ ਮਾਰਗ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਨਿਰੋਲ ਕਰਮ ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰਖਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਉੱਚੇ ਜੀਵਨ-ਢੰਗ ਦੀ ਇਕ ਵਿਧੀ ਹੈ, ਇਕ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਸਾਧਨ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਹੋਰ ਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਬਾਣੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਹਰ ਪੱਖ ਤੋਂ ਸੰਪੂਰਨ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਉੱਤਮ ਸਾਧਨ ਵਿਅਕਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਨੇ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਹੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਲਈ ਇਸ ਮੌਲਿਕ ਅਤੇ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਇਕ ਦਮ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲੈਣਾ ਇਸ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਤੁੱਲ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਬਾਣੀ ਅਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਹਾਲੀ ਤਕ, ਜੀਵਨ ਦੇ ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਬਦਲੇ ਹੋਏ ਪਰਕਰਣ ਵਿਚ ਵੀ, ਇਕ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਅਚੇਤ ਮੈਂ ਇਸ ਲਈ ਕਹਿ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸਰੋਤ ਤੋਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਵੱਖ ਕਰਕੇ ਹੀ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ। ਪਰਮ-ਤੱਤ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਲਈ ਬਾਣੀ ਦੀ ਉੱਚੀ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਵਿਆਖਿਆ ਵੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਪਰ ਜਿਸ ਪੱਖ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਸੀ ਉਹ ਪੱਖ ਅਣਡਿੱਠ ਹੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਤਾਂ ਇਸ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਜੇ ਆਪਣੇ ਅਸਲ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਤਾਂ ਸ਼ਰਧਾ ਭਾਵ ਅਧੀਨ ਇਸ ਨੂੰ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਨਹੀਂ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਜੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ ਤਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਸਲ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸਰੋਤ ਤੋਂ ਵੱਖ ਰੱਖਿਆ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਮੁੱਖ ਮੰਤਵ ਨੂੰ ਵੀ ਅੱਖੋਂ ਓਹਲੇ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਪ੍ਰੋ. ਰਾਮ

ਸਿੰਘ ਦਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰ-ਧੁਰਾ ਕਿ ਇਸ ਬਾਣੀ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮਨੋਰਥ ਉੱਚੀ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਜਾਂ ਸਾਧਨ ਨੂੰ ਨਿਰੂਪਣ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਗਏ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਠੀਕ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਨ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਇਹ ਸੀਮਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਅਸੀਮ ਪਰਮਸੱਤ ਦੇ ਰਹੱਸ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਪੁੱਜ ਸਕਦਾ ਪਰ ਜਦੋਂ ਵੀ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਕਿਸੇ ਮਹਾਨ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਨੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਲਿਆ ਕੇ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਾਧਾਰਨ ਬੁਧੀ ਨੇ ਸਦੀਆਂ ਤੱਕ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਹਿਸਾਸ ਨੂੰ ਸਾਧਰਨ ਬੁਧੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਗ੍ਰਹਿਣ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਇਸੇ ਲਈ ਇਹ ਬੁਧੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਡੂੰਘੇ ਰਹੱਸ ਤਕ ਵੀ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚ ਸਕੀ। ਅੱਜ ਦੇ ਤਰਕ ਭਰੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੀ ਅਹਿਸਾਸ ਉਸ ਸਮੇਂ ਤਕ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ ਜਦ ਤਕ ਉਹ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਗ੍ਰਹਿਣ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਅੱਜ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ, ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਣਾ, ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ।

ਗੁਰਮਤਿ ਇਕ ਸਰਗੁਣਧਾਰਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦੀ ਨਿਰਾਕਾਰ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਉਸ ਪ੍ਰਤੀ ਵਿਸਮਾਦ ਭਰਿਆ ਸੰਬੰਧ ਹੀ ਸਥਾਪਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਉਹ ਪਰਮਸੱਤਾ ਮਨੁੱਖੀ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਪਰੇ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਹੈ। ਸਮੁਚੀ ਪਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹੀ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਗਏ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰਬਾਣੀ, ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦੇ ਸਰਗੁਣ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤ ਕਰਦੀ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਨਿਰਗੁਣ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦੀ ਹੋਈ ਵੀ, ਇਸ ਪੱਖ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਅੰਗ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੀ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਨੂੰ ਬੇਅੰਤ, ਅਮੁੱਲ, ਅਗੋਚਰ, ਅਗੰਮ, ਅਪਾਰ ਨਿਰੰਜਨ ਆਦਿ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਵਿਸਮਾਦ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰੂਪਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਜਦੋਂ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦੇ ਸਰਗੁਣ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਦੀ ਥਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਜਗਤ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦਾ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜੋ ਕੋਈ ਰਹੱਸ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਮਨੁਖਵਾਦੀ ਰਹੱਸ ਹੈ ਅਸਲ ਵਿਚ ਏਸੇ ਤੱਥ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਨੂੰ ਅਸੀਮ ਜਾਣ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਜਗਤ ਵਿਚ ਹੀ ਉਸਦੀ ਪਛਾਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਸੇਖੋਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਗੁਰਮਤ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਪੱਖ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਿਸਦੇ ਜਗਤ ਵਿਚ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦੇ ਦੋ ਹੀ ਸਰੂਪ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਗੋਚਰ ਹਨ- ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ। ਪ੍ਰੋ. ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਨੇ ਵੀ ਆਪਣਾ

ਵਿਚਾਰ-ਧੁਰਾ ਗੁਰਮਤ ਦੇ ਸਰਗੁਣ ਸਰੂਪ ਦੁਆਲੇ ਹੀ ਘੁਮਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਲੇਖਕ ਨੇ ਗੁਰਮਤ ਦੇ ਅਮਲੀ ਮਾਰਗ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਉੱਤੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦਿਆਂ ਵੀ ਲੇਖਕ ਅਮਲੀ ਮਾਰਗ ਜਾਂ ਬਾਣੀ ਦੇ ਮੁਖ ਮਨੋਰਥ ਅਰਥਾਤ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਸਾਧਨ ਨੂੰ ਮੁਖ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਹੀ ਮੂੰਹ ਮੋੜਿਆ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਦੀਵਾਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦਿਆਂ ਇਹ ਤੱਤ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਬਾਣੀ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਤਾਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਵਿਉਂਤ ਵਿਚ ਰਚੀ ਹੋਣਾ ਸਿਧ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ (ਮਾਸਕ ਪੱਤਰ, ਗੁਰਮਤ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅੰਕ)। ਪ੍ਰੋ. ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੂੰ ਤਿਲਾਂਜਲੀ ਦੇ ਕੇ ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚਲੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਉਪੱਰ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਹਰ ਰਚਨਾ ਇਕ ਸਮੁੱਚੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਇਕਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਧੁਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਜਾਂ ਦੈਵੀ ਆਵੇਸ਼ ਦੀ ਪਦਵੀ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉੱਥੇ ਸਾਧਾਰਨ ਤਰਕ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨੀ ਉਸ ਮਹਾਨ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਅਭਿਜ ਰਹਿਣਾ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਵੇਗਮਈ ਆਵੇਸ਼ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਪ੍ਰੋ. ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਦੀ, ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਅਧਾਰ ਉੱਤੇ, ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸੇਧ, ਸੂਝ ਭਰੀ ਹੈ।

ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਇਕ ਦੈਵੀ ਰਹੱਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਗੁਰਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਰਹੱਸ ਹੁਕਮ, ਰਜ਼ਾ ਅਤੇ ਮਿਹਰ ਦੇ ਤਿੰਨਾਂ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਤਕ ਸੀਮਤ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਦੀ ਦੈਵੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਾ ਸਰੂਪ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਸਰੋਤ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਤਾਂ ਹੀ ਇਕਸੁਰ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੇ ਉਹ ਪਰਮਸੱਤਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਤਹਿ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਸਕੇ। ਹੁਕਮ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਦੈਵੀ ਤੇ ਅਟੱਲ ਨੇਮ ਤੇ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਨੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤ ਕੀਤੇ ਰਹੱਸ ਵਿਚ ਹੁਕਮ ਦੀ ਪਰਧਾਨ ਥਾਂ ਮੰਨੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਵੀ ਲੇਖਕ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਤੇ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਭਰਿਆ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਜੀਵਨ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਲਿਆ ਕੇ ਵੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਨਾਮ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਉਸ ਵੇਲੇ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਹਉਮੈਂ ਦਾ ਅਭਾਵ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦੀ ਅਟੱਲ ਹੋਂਦ ਤੇ ਸਦੀਵੀ ਨੇਮ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਨੂੰ ਅਸੀਮ ਅਤੇ ਮਹਾਨ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਪ੍ਰਤੀ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾ ਹੀ ਰਜ਼ਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ

ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਭਗਤੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੁਖ ਸੁਖ ਵਿਚ ਉਸਦੇ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰੇ, ਦੂਸਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਉਸਦੇ ਰਜ਼ਾ-ਭਾਣੇ ਵਿਚ ਰਹੇ। ਮਿਹਰ ਮਨੁਖੀ ਯਤਨ ਦੀ ਸੀਮਾਂ ਦੇ ਤੀਬਰ ਅਹਿਸਾਸ ਦੀ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਤਿੰਨ ਗੁਣਾਂ ਵਿਚ ਬੱਝੀ ਹੋਈ ਹੈ-ਸਤੋ, ਰਜੋ, ਤਮੋ। ਉਸਦੇ ਸੁਭਾ ਵਿਚ ਪਸ਼ੂ ਤਤ ਭੀ ਹੈ, ਦੈਵੀ ਤਤ ਭੀ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਤਤ ਵੀ। ਭਗਤੀ ਅਨੁਭਵ ਇਸ ਗਲ ਦਾ ਤੀਬਰ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਧਕ ਦੀ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਨਾਲ ਅਭੇਦਤਾ ਉਚੇ ਤੋਂ ਉਚੇ ਮਨੁਖੀ ਯਤਨ ਦਾ ਵੀ ਫਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਦੀ ਤਪਸਿਆ ਵੀ ਮਨੁਖ ਨੂੰ ਹਉਮੈਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੇਂਦੀ, ਇਸ ਲਈ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਅਗੇ ਮਿਹਰ ਹੀ ਸਹਾਈ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਨੇ ਮਿਹਰ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਵਿਸਥਾਰ ਭਰੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਰਾਹੀਂ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਪਹਿਲੇ ਇਹ ਸਿਧ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਹਮ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰ ਲੜੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਉਸਦੇ ਸਰਗੁਣ ਸਰੂਪ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਦਰਜੇ ਉਤੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਵਿਸਮਾਦ ਦੇ ਭਾਵ ਉਪਜਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਉੱਚੇ ਭਾਵ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਸਲੀ ਮਾਰਗ ਦਾ ਪਾਂਧੀ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਯਤਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦੀ ਮਿਹਰ ਦਾ ਭਾਗੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਲੇਖਕ ਨੇ 'ਧਰਮ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੇ ਮਨੁਖਤਾ ਦੇ ਨੇਮ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸਾਰਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤੇ ਗਏ ਅਚੇਤ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇਸ ਬਾਣੀ ਦੀ ਮਹਾਨ ਗੌਰਵਤਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਬੌਧਿਕ ਅਤੇ ਭਾਵਕ ਤੱਤ ਬਹੁਤ ਵਡੀ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਮਿਸ਼ਰਤ ਹਨ। ਜੀਵਨ ਦਾ ਵੱਡੇ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਭਾਵਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਥੇ ਬੌਧਿਕ ਸੋਚ ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਧਿਅਨ ਕੋਈ ਵਖਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਹੀਂ, ਸਭ ਕੁਝ ਜੀਵਨ ਦਾ ਹੀ ਸਰੂਪ ਹੈ। ਹਰ ਸਿਧਾਂਤ ਜੀਵਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਇਨਾ ਉੱਚਾ ਹੈ ਕਿ ਉੱਚੇ ਤੋਂ ਉੱਚਾ ਸਿਧਾਂਤ ਇਸ ਵਿਚ ਰਸਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਆਪਣੀ ਇਕ ਤੁਕ ਵੀ ਇਸ ਗੱਲ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ ਹੈ-"ਸਚਹੁ ਓਰੈ ਸਭ ਕੋ, ਉਪਰਿ ਸਚੁ ਆਚਾਰੁ", ਜਿਥੇ ਜੀਵਨ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉੱਚੇ ਤੋਂ ਉੱਚਾ ਸੱਚ ਆਚਰਨ ਜਾਂ ਕਰਨੀ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਥੇ ਸਹਿਜਸੁਭਾ ਹੀ ਸਭ ਕੁਝ ਜੀਵਨ ਸਰੂਪ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਇਥੇ ਬੁਧੀ ਨੂੰ ਭਾਵਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਡੂੰਘਾਈ ਦਾ ਵੀ ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ। ਇਥੇ ਜੀਵਨ ਸਾਧਾਰਨ ਭਾਂਤ ਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ

ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਬਾਣੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਅਤਿ ਦੀਰਘ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਮਾਧਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਤਾਂ ਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਬੌਧਿਕ ਤੇ ਭਾਵਕ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਇਕਮਿਕ ਹੋ ਜਾਣਾ ਅਵੱਸ਼ ਸੀ।

ਸ਼ੈਲੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਬਾਣੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਹੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਸ ਬਾਣੀ ਦਾ ਆਧਾਰ 'ਪਉੜੀ' ਨੂੰ ਹੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਦ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਉਤੇ ਵਾਰ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪਉੜੀ ਉਚਾਰਣਮਈ ਨਿਭਾ ਜਾਂ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰਾਂ ਦੇ ਅੰਤ ਉਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਮਿਲਦਾ ਹੈ-"ਪਉੜੀਆਂ ਗਾਵਣੀਆਂ"। ਸੋ ਵਾਰ ਨੂੰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਉੜੀਆਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪਉੜੀਆਂ ਨਾਲ 'ਪਦੇ' ਤੋਂ ਸਿਵਾ 'ਪਉੜੀ' ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵੀ ਕਾਫ਼ੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਗੋਸ਼ਟਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਪਉੜੀਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਬਣਾਈਆ। 'ਸਿਧ ਗੋਸ਼ਟ' ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਰਚੀ ਗਈ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਉੜੀ ਦਾ ਉਚਾਰਣਮਈ ਨਿਭਾ ਸਹਿਜਸੁਭਾ ਹੀ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਰਨਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਜ਼ਰਾ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਦੇਖੀਏ ਤਾਂ ਪਤਾ ਲਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਬਾਣੀ ਆਤਮਕ ਗੋਸ਼ਟ ਜਾਂ ਅੰਤਰ ਗੋਸ਼ਟ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨੋਤਰੀ ਢੰਗ ਇਸ ਨੂੰ ਗੋਸ਼ਟ ਨਾਲ ਜਾ ਮੇਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਉੜੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵਾਰ ਨਾਲ। ਪਉੜੀ ਦਾ ਸਰੂਪ ਇਕ ਆਤਮਾ ਦਾ ਸੰਪਰਕ ਦੂਸਰੀ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਵਾਰਤਾਲਾਪੀ ਲਹਿਜਾ ਅਤੇ ਉਚਾਰਣਮਈ ਨਿਭਾ ਇਸ ਸੰਪਰਕ ਦੇ ਸਾਧਨ ਹਨ। ਇਹੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧੁਨੀ ਹੈ-ਇਕ ਬਲਵਾਨ ਅਤੇ ਮਹਾਨ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੀ ਧੁਨੀ। ਇਸ ਧੁਨੀ ਵਿਚੋਂ ਉਹ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਇਕ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾ ਹੀ ਕੀਲ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਪਉੜੀ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਸਦਾ ਸਿਮਰਨਮਈ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਦੁਹਰਾਅ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਉਚਾਰਨ ਸੰਕੇਤਕ ਮਹੱਤਵ, ਸਹਿਜਸੁਭਾ ਹੀ ਦੂਸਰੀ ਆਤਮਾ ਵਿਚ ਵਿਸਮਾਦਮਈ ਭਾਵ ਉਪਤੰਨ ਕਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਾਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਰਤਾਂਤਮਈ ਹੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਸਿਮਰਨ ਦਾ ਕਰੱਤਵ ਦੇ ਕੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਭਾਵਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤ ਕਰਨ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ। ਜਪੁਜੀ ਵਰਗੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਬਾਣੀ ਲਈ ਭਾਵਾਂ ਵਿਚ ਉਤਰ ਜਾਣਾ ਉਸ ਵਕਤ ਤੱਕ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋਣਾ ਜਦ ਤਕ ਪਉੜੀ ਨੂੰ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਇਸ ਉਚਾਰਣਮਈ ਪੱਖ

ਅਤੇ ਸੰਕੇਤਕ ਉਦਯੋਗ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਰਖ ਕੇ ਆਪਣੇ ਡੂੰਘੇ ਰਹੱਸਮਈ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਵਾਂ ਦੇ ਨੇੜੇ ਲੈ ਆਂਦਾ।

ਪਉੜੀ ਦੇ ਨਾਲ ਸੰਕੇਤਾਵਲੀ ਭਰੀ ਸ਼ੈਲੀ ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਸਾਰੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜਪੁਜੀ ਇਕੋ ਇਕ ਐਸੀ ਬਾਣੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਸੰਕੇਤਮਈ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਕੁਝ ਤਾਂ ਪਰਚਲਤ ਸੱਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹਨ, ਵਧੇਰੇ, ਪਰਚਲਤ ਮਾਰਗਾਂ ਨਾਲ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਦੇ ਗੁਰਮਤ ਦੇ ਭਗਤੀ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ। ਪ੍ਰਸ਼ਨੋਤਰੀ ਢੰਗ ਵਾਂਗ ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਵੀ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਲਈ ਸਹਾਇਕ ਹਨ। ਜਿਥੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨੋਤਰੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਿਸਮਾਦ ਤੇ ਭੈ ਦੇ ਭਾਵ ਉਪਜਦੇ ਹਨ, ਓਥੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਕੇਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰੇਮ, ਨਿਮ੍ਰਤਾ, ਆਦਿ ਦੇ ਭਾਵ ਜਗਾਏ ਗਏ ਹਨ। ਦੂਜੀ, ਤੀਜੀ ਅਤੇ ਚੌਥੀ ਪਉੜੀ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਸਾਹਮਣੇ ਹੈ। ਇਕ ਹੋਰ ਤੱਤ ਕਲਾਤਮਕ ਰਹੱਸ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਕਲਾ ਰਹੱਸ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਉਹ ਨਿਜੀ ਧੁਨੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਲੈਅ, ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਉਚਾਰਨ ਢੰਗ, ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਿਸ਼ਰਨ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਲਾ ਰਹੱਸ ਸ਼ਾਇਦ ਕੋਈ ਸੁਚੇਤ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਹੀਂ, ਇਕ ਸੁਹਜ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ।

ਬਿੰਬ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਤੀਕ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ, ਰੂਪਕ, ਉਪਮਾ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀਕਰਨ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਆਮ ਬਿੰਬ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸਹਿਜ ਅਨੁਭੂਤੀ ਦੇ ਨਾਲ ਕੋਈ ਵਿਚਾਰ ਆਧਾਰ ਮੰਗਦੇ ਹਨ। ਦੂਸਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਅਨੁਭਵ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਬਿੰਬ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਕੋਈ ਅਨੁਭਵ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ। ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਆਧਾਰ ਹੀ ਇਥੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਆਧਾਰ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਸਰੂਪ, ਜੀਵਨ ਦੇ ਰਹੱਸ ਅਤੇ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਨਾਲ ਅਭੇਦਤਾ ਦੇ ਮਾਰਗ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ। ਜਿਥੇ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦਾ ਸਰਗੁਣ ਸਰੂਪ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਬਾਣੀ ਵਧੇਰੇ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸੀ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਭਿਜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਬਿੰਬ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਰੂਪਕ ਆਪਣੀ ਨਵੇਕਲੀ ਛੱਬ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਸੁਹਜ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਸਦਾ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਥਾਂ ਹੈ। ਕਲਪਣਾ ਦੀ ਚਮਤਕਾਰੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਵੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਕੁਝ ਕੁ ਇਹ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਰੂਪਕ ਵਰਤੇ ਹਨ-ਕਪੜਾ, ਰਤਨ, ਜਵਾਹਰ, ਕੀਟ, ਥੀਟ, ਕਚ, ਆਦਿ। ਕੁਝ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਰੂਪਕ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਘੜੀਐ, ਠਾਕ ਨਾ ਪਾਇ, ਆਦਿ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਰੂਪਕਾਂ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਵਸਤੂ ਸਰੂਪ, ਫਿਰ ਭਾਵ ਸਰੂਪ ਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ

ਵਕਰੋਕਤੀ ਸਰੂਪ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਬਿੰਬਾਂ ਦਾ ਅਧਿਅਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਸਿਧ ਕਰ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। "ਕਪੜਾ" ਰੂਪਕ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਸਰੀਰ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਗੀਤਾ ਵਿਚ ਵੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਜੀ ਨੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਪਹਿਰਾਵੇ ਦਾ ਰੂਪਕ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਭਾਰਤੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੀ ਦੇਣ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਸਰੀਰ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ। ਫਿਰ ਇਹ ਯੋਗ ਸਾਧਨਾ ਲਈ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਜਗਤ ਨੂੰ ਮਿਥਿਆ ਕਹਿਣ ਦੀ ਥਾਂ ਸੱਚੇ ਦੀ ਕੋਠੜੀ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਰੀਰ ਨਾਸ਼ਮਾਨ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰ ਮਿਹਰ ਸਦਕਾ ਇਹੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਸਾਧਨ ਹੈ। ਇਹ ਅੰਤਲਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਇਸ ਰੂਪਕ ਰਾਹੀਂ, ਪਹਿਲੀ ਵਾਰੀ, ਗੁਰਮਤ ਵਿਚ ਪਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ।

ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਕਿਸੇ ਹਦ ਤਕ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਦੇਣ ਹੈ, ਪਰ ਇਸਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਅਤੇ ਭਾਵਕ ਆਧਾਰ ਨਿਸਚੇ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰੀ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਇਹ ਚਰਚਾ ਛਿੜਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਕ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਧਾਨ ਬਾਣੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਬਹੁਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨਹੀਂ ਰਖਦੀ। ਜਿਸ ਵੇਲੇ ਬਿੰਬ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਏ ਤਾਂ ਇਹ ਗੱਲ ਨਿਰਣਾ-ਜਨਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਕਵਿਤਾ ਹੈ ਤੇ ਪਿਛੋਂ ਦਰਸ਼ਨ। ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਮੂਲ ਅੰਤਰ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦਰਸ਼ਨ ਸਿਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਬੌਧਿਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਤੇ ਸਾਧਾਰਨੀਕਰਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਇੱਕ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਕਿਰਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਸਮੁੱਚੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਦੀ ਲਪੇਟ ਵਿੱਚ ਦਰਸ਼ਨ ਵੀ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਜੀਵਨ ਦਾ ਉਹ ਪੱਖ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਜਾਂ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਰਸ਼ਨ ਭਰਪੂਰ ਹੈ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਉਸ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਮਨੁਖ ਜੀਵਨ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪੱਖਾਂ ਨਾਲ ਜੂਝ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਉਸਦੀ ਹਸਤੀ ਦਾ ਡੂੰਘਾ ਆਧਾਰ ਹਨ। ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਜਦੋਂ ਵੀ ਮਨੁਖ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸਰੂਪ ਹੀ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਬਿੰਬ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਉੱਚੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਹਨ। ਕੇਵਲ ਇਹ ਬਿੰਬ ਹੀ ਉਸ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਅਨੁਭਵ ਜਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਪੱਧਰ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਨਿਰੂਪਣ ਕਰ ਸਕੇ ਹਨ। ਨਿਰੋਲ ਭਾਸ਼ਾ ਚਾਹੇ ਉਹ ਕਿੰਨੀ ਵੀ

ਕਾਵਿਕ ਹੁੰਦੀ, ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਤੋਂ ਅਸਮਰਥ ਰਹਿੰਦੀ। ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਹ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਾ ਕੇਵਲ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਪਖ ਤੋਂ ਸਗੋਂ ਸਮੁਚੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਬੜੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਰਖਦੇ ਹਨ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਬੋਲੀ ਅਤੇ ਛੰਦ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵੀ ਮਹਾਨਤਾ ਦੇ ਸੂਚਕ ਹਨ। ਕਵਿਤਾ ਤਾਂ ਹੀ ਮਹਾਨ ਹੁੰਦੀ ਜੇ ਉਹ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਮਹਾਨ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਦੇ ਸਕੇ। ਲੇਖਕ ਨੇ ਇਸ ਪੱਖ ਵੱਲੋਂ ਉੱਨਾ ਵਿਸਥਾਰ ਭਰਿਆ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਿੰਨਾ ਅਨੁਭਵ ਪੱਖ ਬਾਰੇ। ਫਿਰ ਭੀ ਸੰਕੇਤਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸ ਬਾਣੀ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਢੰਗਾਂ ਦੀ ਹਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ। ਆਸ ਹੈ ਪਾਠਕ ਚੇਤਨ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਇਸ ਮਹਾਨ ਬਾਣੀ ਦੀ ਆਤਮਾ ਦੀ ਚਿਰੰਜੀਵ ਸੁਗੰਧੀ ਨੂੰ ਮਾਨਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਸਕਣਗੇ। ਇਸ ਆਸ਼ੇ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲੇਖਕ ਦੀ ਅਥਾਹ ਘਾਲ ਦਾ ਮੁਲ ਪਾਵੇਗੀ।

ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਈਵਨਿੰਗ ਕਾਲਜ,
ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ ਛਾਬੜਾ
ਸ਼ਿਮਲਾ

ਆਦਿਕਾ

ਜਪੁਜੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿੱਚ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਆਈ ਬਾਣੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਪਾਠ ਸਵੇਰੇ ਜਾਗਣ ਬਾਅਦ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਕਰਨ ਦਾ ਰਿਵਾਜ ਹੈ। ਇਹ ਰਿਵਾਜ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਅਨੇਕਾਂ ਲੋਕ ਐਸੇ ਹਨ ਜੋ ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਦਾ ਪਾਠ ਆਪ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ, ਪਰ ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਪਾਠ ਉਹ ਭੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਇਹ ਬਾਣੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਜੋੜਨ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਜ਼ਬਾਨੀ ਯਾਦ ਕਰਕੇ ਉਹ ਰੋਜ਼ ਕੁਝ ਸਮਾਂ ਆਪਣੇ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸੰਗਤ ਮਾਣਨ ਦਾ ਬਾਨ੍ਹਣੂ ਬੰਨ੍ਹਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਯਾਦ ਕਰਾਉਣ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਲੋਕ ਮਨਾਂ ਤਕ ਪੁਚਾਉਣ ਵਿੱਚ ਜਿੰਨਾ ਕੰਮ ਇਸ ਬਾਣੀ ਨੇ ਕੀਤਾ ਹੈ ਓਨਾ ਨਾ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਬਾਣੀ ਦੇ ਪਾਠ, ਵਿਚਾਰ ਜਾਂ ਕੀਰਤਨ ਨੇ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਨਾ ਜਨਮ ਸਾਖੀਆਂ, ਇਤਿਹਾਸਾਂ, ਵਾਰਾਂ, ਆਦਿਕ ਨੇ। ਜਦ ਸਿੱਖ ਮਾਪੇ ਆਪਣੇ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਛੋਟੀ ਉਮਰ ਤੋਂ ਹੀ ਇਹ ਬਾਣੀ ਕੰਠ ਕਰਾਉਣ ਦਾ ਉਦਮ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਅਚੇਤ ਜਾਂ ਸੁਚੇਤ ਉਸ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਸਤਿਕਾਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੀ ਪ੍ਰਿਥਮ ਗੁਰੂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਮੱਧਮ ਪੈਣ ਤੋਂ ਰੋਕਣ ਲਈ ਬੜੀ ਸੂਝ ਨਾਲ ਜਾਰੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ। ਇਸ ਪਰੰਪਰਾ ਬਿਨਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਚਲਾਈ ਲਹਿਰ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਕਿੰਨੀ ਕੁ ਘਟ ਹੁੰਦੀ, ਇਸ ਦਾ ਪੂਰਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਨਹੀਂ ਲਗ ਸਕਦਾ। ਪਿਛਲੇ ਪੰਜ ਸੌ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਜਪੁਜੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮੀਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਪੁਲ ਬਣੀ ਰਹੀ ਹੈ।

ਅੱਜ ਕੱਲ੍ਹ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਪੰਚਮ ਜਨਮ ਸ਼ਤਾਬਦੀ ਮਨਾਏ ਜਾਣ ਤੋਂ ਹੋਰ ਕੋਈ ਗਲ ਉਘੜੀ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਨਾ, ਇੱਕ ਗਲ ਬਿਲਕੁਲ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬ, ਭਾਰਤ ਤੇ ਭਾਰਤੋਂ ਬਾਹਰ ਭੀ ਬਹੁਤ ਲੋਕ ਐਸੇ ਹਨ ਜੋ ਸੱਚੇ ਦਿਲੋਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪਿਛਲੀਆਂ ਪੰਜ

ਸਦੀਆਂ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਇਤਿਹਾਸ ਉਤੇ ਬਹੁਤ ਸਿਹਤਮੰਦ ਪਿਆ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਜਾਰੀ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅੱਗੋਂ ਜਾਰੀ ਰਹੇਗਾ ਕਿ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਬਾਰੇ ਕਈ ਬਹੁਤ ਆਸ਼ਾਵਾਨ ਹਨ, ਕਈ ਘਟ, ਪਰ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ, ਕੀਮਤਾਂ ਤੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਭੁਲ ਜਾਣਾ ਜਾਂ ਭੁੱਲਣ ਦੇਣਾ ਵਰਤਮਾਨ ਜਾਂ ਭਵਿੱਖਤ ਦੇ ਹਿਤ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਹਿਤ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਲਈ ਕੀ ਕੁਝ ਕੀਤਾ ਜਾਏ, ਇਸ ਬਾਬਤ ਅਨੇਕਾਂ ਸੁਝਾਅ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ, ਪਰ ਤਿੰਨ ਸੁਝਾਅ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧ ਲਾਭਦਾਇਕ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। (ੳ) ਵਿਗਿਆਨਕ ਢੰਗਾਂ ਨਾਲ ਖੋਜ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਜੀਵਨੀ ਤਿਆਰ ਕਰਨੀ ਤੇ ਪਰਸਾਰਨੀ, (ਅ) ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਕੀਰਤਨ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਗੰਭੀਰਤਾ ਤੇ ਉੱਤਮ ਕਲਾਤਮਕ ਅਭਿਆਸ ਦੁਆਰਾ ਬਲਵਾਨ ਬਣਾਉਣਾ, (ੲ) ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਜਾਰੀ ਰਖਣਾ।

ਪਿਛਲੇ ਵੀਹ ਪੰਝੀ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਕਮਜ਼ੋਰ ਵੀ ਪਈ ਹੈ ਤੇ ਮਜ਼ਬੂਤ ਭੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਦੇਸ਼ ਦੀ ਵੰਡ ਬਾਅਦ ਬੱਚਿਆਂ, ਨੌਜਵਾਨਾਂ, ਸਹਜਧਾਰੀ ਸਿੱਖਾਂ, ਗ਼ੈਰ ਸਿੱਖਾਂ ਤੇ ਗ਼ੈਰ ਪੰਜਾਬੀਆਂ (ਜਿਵੇਂ ਸਿੰਧੀਆਂ) ਵਿੱਚ ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਨਿੱਤ ਪਾਠ ਕਰਨ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਘਟਿਆ ਹੈ ਤੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ-ਸਿੱਖਾਂ ਤੇ ਗ਼ੈਰ ਸਿੱਖਾਂ, ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਤੇ ਗ਼ੈਰ ਪੰਜਾਬੀਆਂ- ਵਿੱਚ ਇਸ ਦਾ ਅਧਿਅਨ ਕਰਨ ਦਾ ਰਿਵਾਜ ਵਧਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਜੀਵਨ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਜਾਰੀ ਰੱਖਣ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਇਹ ਪਰਿਵਰਤਨ ਸੰਤੋਸ਼ਜਨਕ ਨਹੀਂ। ਜਿਹੜੇ ਵਿਦਵਾਨ ਹੁਣ ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਅਧਿਅਨ ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਪਰਿਸ਼ਰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਬਹੁਤੇ ਐਸੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਵੰਡ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ, ਬਚਪਨ ਵਿੱਚ, ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਨਿਤ ਪਾਠ ਕਰਨ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿੱਚ ਬਝ ਚੁੱਕੇ ਸਨ ਤੇ ਭਾਵੁਕ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਇਸ ਬਾਣੀ ਨਾਲ ਜੁੜ ਗਏ ਸਨ। ਨਵੀਂ ਪਨੀਰੀ, ਜੋ ਇਸ ਬਾਣੀ ਦੇ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਪਾਠ ਤੋਂ ਦਿਨ-ਬ-ਦਿਨ ਦੂਰ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ, ਇਸ ਨਾਲ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭਾਵੁਕ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰੋਤੀ ਜਾ ਰਹੀ। ਇਸ ਪਨੀਰੀ ਵਿੱਚੋਂ ਨਵੇਂ ਵਿਦਵਾਨ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਹੁਤ ਘਟ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਜਾਰੀ ਰੱਖਣ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਪੁਰਾਣੇ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਹਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਅੱਗੇ ਮਾਪਿਆਂ, ਗਵਾਂਢੀਆਂ,

ਸੰਬੰਧੀਆਂ ਤੇ ਪਰਚਾਰਕਾਂ ਦਾ ਅਸਰ ਕਬੂਲ ਕਰਕੇ ਬੱਚੇ ਜਾਂ ਨੌਜਵਾਨ ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਪਾਠ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਭੀ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਸਨ ਤੇ ਜਾਰੀ ਭੀ ਰਖਦੇ ਸਨ। ਬਹੁਤੇ ਘਰਾਂ ਵਿਚ ਬਚਿਆਂ ਨੂੰ ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਪਾਠ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਅੰਨ ਸੇਵਨ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਹੁਣ ਅਜਿਹੇ ਦਬਾਵਾਂ ਜਾਂ ਤਾਕੀਦਾਂ ਨਾਲ ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਪਾਠ ਕਰਵਾਉਣ ਵਿਚ ਮਾਪੇ ਬਹੁਤਾ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਰਹੇ ਤੇ ਅਗੋਂ ਭੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣਗੇ। ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸਿਧਾ ਲਗਾਉ ਘਟ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤੇ ਜੇ ਇਹ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਘਟਦਾ ਗਿਆ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਯਾਦ ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਮੱਧਮ ਪੈਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਣਗੇ। ਫਿਰ ਕੀਰਤਨ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਰਲ ਕੇ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਲਵਾਨ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਣਗੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਖ਼ੁਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਵਿਚ ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਬੜਾ ਵੱਡਾ ਹੱਥ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਜੀਵਨ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਮਹਿਲ ਦੀ ਨੀਂਹ ਜਪੁਜੀ ਉਤੇ ਰਖੀ ਗਈ ਹੈ। ਬਾਕੀ ਗੁਰੂਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਉਤੇ ਆਧਾਰਤ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਨੀਂਹ ਮਜ਼ਬੂਤ ਬਣਾਉਣ ਨਾਲ ਸਾਰੀ ਸਿਖ ਲਹਿਰ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਜਾਰੀ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਪਿਛਲੇ ਸਤਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਮੈਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਐਮ.ਏ. (ਪੰਜਾਬੀ) ਦੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਪੜ੍ਹਾਉਣ ਦੇ ਅਵਸਰ ਮਿਲਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਆਮ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰੁਚੀ ਇਸ ਬਾਣੀ ਨਾਲ ਦੁਚਿੱਤੀ ਭਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਨਾਂ ਵਲ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਾਫ਼ੀ ਖਿੱਚ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਕੁਝ ਓਪਰੀ ਜਿਹੀ ਚੀਜ਼ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕੋਰਸ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਲਗੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਵਲ ਧਿਆਨ ਤਾਂ ਦੇਣਾ ਹੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਦਿਲਚਸਪੀ ਨਾਲ ਵਾਚਦੇ ਹਨ ਉਸ ਤੋਂ ਅੱਧੇ ਸ਼ੌਕ ਨਾਲ ਭੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨਹੀਂ ਪੜ੍ਹਦੇ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਚਰਚਾ ਵੇਲੇ ਜੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੁਰਤ ਕਿਤੇ ਟੁੰਬ ਖਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਵਲੋਂ, ਆਪਣੀ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜਕ ਜਾਂ ਰਾਜਸੀ ਅਧੋਗਤੀ ਉੱਤੇ ਕੀਤੀ ਟੀਕਾਟਿਪਣੀ ਦੀ ਵੀਚਾਰ ਸਮੇਂ। ਨੌਜਵਾਨਾਂ ਦੀ ਇਹ ਚੋਣ ਬੜੀ ਸੂਝ-ਪੂਰਤ ਹੈ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਕੂਲ ਭੀ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਸ਼ਾਇਦ ਅਚੇਤ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਕੇ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਉੱਤੇ ਜੋ ਅਸਰ ਪਿਆ ਉਹ ਇੰਨਾ

ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਵਿਸਾਰ ਕੇ ਇਸ ਦਾ ਅਧਿਅਨ ਕਰਨਾ ਯੋਗ ਨਹੀਂ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਘਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਜਾਂ ਧਾਰਮਕ ਅਸਥਾਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਸ ਬਾਣੀ ਬਾਰੇ ਜੋ ਸੰਕਲਪ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਉਸ ਵਿਚ ਇਸ ਪੱਖ ਨੂੰ ਸੱਚੇ ਦਿਲੋਂ ਮਹੱਤਤਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਹੁੰਦੀ ਜਾਂ ਵਿਦਵਤਾ ਭਰੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਇਸ ਨੂੰ ਉਘਾੜਿਆ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਘਰ ਤੇ ਧਾਰਮਕ ਅਸਥਾਨ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਰੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਸਤਿਕਾਰ ਭਰਿਆ ਭਾਵ ਤਾਂ ਜਗਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੁਧੀ ਨੂੰ ਠਕੋਰ ਕੇ ਇਸ ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਸਾਵੇਂ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਨੌਜਵਾਨ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸਮਾਜ ਉੱਤੇ ਪਏ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਬੌਧਕ ਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਖੋਲ੍ਹਕੇ ਸਮਝਾਇਆ ਜਾਏ। ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਹ ਭੁੱਖ ਘੱਟ ਵਧ ਹੀ ਤ੍ਰਿਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਸ ਪਾਸੇ ਕੋਈ ਵੀ ਕਦਮ ਮਿਹਨਤ ਤੇ ਬਰੀਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਚੁਕਿਆ ਜਾਏ ਨੌਜਵਾਨ ਉਸ ਦੀ ਕਦਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਧਾਰਮਕ ਪੱਖ ਵੱਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰੁਚੀ ਜਮਾਉਣੀ ਬਹੁਤ ਹੀ ਕਠਨ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਇਹ ਕਠਨਾਈ ਹੋਰ ਕਈ ਬਾਣੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਆਲੋਚਨਾ ਵਾਲੀ ਅੰਸ਼ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ। "ਆਈ ਪੰਥੀ ਸਗਲ ਜਮਾਤੀ" ਵਰਗੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਜਿਹੜੀਆਂ ਚੰਗੇਰੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦੇਂਦੀਆਂ ਹੋਣ, ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਘਟ ਹਨ। ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਚਰਚਾ ਵੇਲੇ ਨੌਜਵਾਨਾਂ ਦੀ ਉਪਰਾਮਤਾ ਨੂੰ ਠਲ੍ਹ ਪਾਉਣ ਦੇ, ਮੇਰੇ ਤਜਰੱਬੇ ਅਨੁਸਾਰ, ਦੋ ਤਰੀਕੇ ਹਨ, ਇਕ ਇਸ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕ ਗੁਣਾਂ, ਭਾਸ਼ਾ, ਬਿੰਬਾਵਲੀ, ਛੰਦ, ਲੈਅ, ਤੋਲ, ਸ਼ੈਲੀ ਆਦਿਕ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ, ਦੂਸਰੇ ਇਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਬੌਧਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਇਕਾਗਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ। ਜੇ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਵਖ-ਵਖ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਨਿਖੜੇ ਹੋਏ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਏ ਤਾਂ ਉਹ ਬੁਧੀ ਨੂੰ ਉੱਨਾ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਜਿੰਨਾ ਜੇ ਉਹ ਇਕ ਵਡੀ ਇਕਾਈ ਦੇ ਚੌਖਟੇ ਵਿਚ ਜੜ ਕੇ ਦਿਖਾਏ ਜਾਣ। ਸਿਲਸਿਲੇਵਾਰ ਗੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਆਪਣਾ ਬੌਧਕ ਰਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਵਿਚਾਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਰੰਗਤ ਦੇ ਹੋਣ। ਪਰ ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਇਕਾਗਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਾਉਣ ਦੀ ਸਮੱਰੱਥਾ ਹਾਲੇ ਸਾਡੇ ਅਧਿਆਪਕਾਂ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ

ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਬਹੁਤਾ ਕਸੂਰ ਨਹੀਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਉੱਤੇ ਉੱਚੇ ਦਰਜੇ ਦੀ ਖੋਜ ਹੋਣ ਬਾਅਦ ਹੀ ਅਧਿਆਪਕਾਂ ਨੂੰ ਅਧਿਆਪਣ ਲਈ ਯੋਗ ਔਜ਼ਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ।

1962 ਦੇ ਅਧ ਵਿਚ ਮੈਂ ਜਪੁਜੀ ਉੱਤੇ ਬਹੁਪੱਖੀ ਤੇ ਵਿਸਥਾਰ ਪੂਰਵਕ ਖੋਜ ਕਰਨ ਦਾ ਮਨ ਬਣਾਇਆ। ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਾਉਣ ਸਮੇਂ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਮੈਨੂੰ ਸੁਝਦੇ ਰਹੇ ਸਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਉਚੀ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਪੁਜਣ ਦਾ ਮੇਰਾ ਪ੍ਰੋਗਰਾਮ ਸੀ। ਮੈਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੋਇਆ ਕਿ ਮੇਰੀ ਨਵੀਂ ਸੋਚਣੀ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਵਾਲੇ ਕਈ ਵਿਚਾਰ ਮੇਰੇ ਦਿਮਾਗ਼ ਵਿਚ ਫੇਰੇ ਮਾਰਦੇ ਤੇ ਮੇਰੇ ਸਮੁੱਚੇ ਪੱਧਰ ਨੂੰ ਹੇਠਾਂ ਲਿਆਉਂਦੇ ਰਹਿਣਗੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਣ ਦੀ ਮੈਂ ਇਹ ਵਿਧੀ ਬਣਾਈ ਕਿ ਜਪੁਜੀ ਉੱਤੇ ਇਕ ਸਾਧਾਰਨ ਪੱਧਰ ਦੀ ਪੁਸਤਕ ਲਿਖ ਕੇ ਆਪਣੇ ਤਦ ਤਕ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਉਸ ਵਿਚ ਸਮੇਟ ਦਿਆਂ। ਆਪਣੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਤਰ ਕਰਕੇ ਤਿੰਨ ਚਾਰ ਮਹੀਨਿਆਂ ਵਿਚ ਮੈਂ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਖਰੜਾ ਤਿਆਰ ਕਰ ਲਿਆ। ਇਸ ਖਰੜੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰੈਸ ਵਿਚ ਭੇਜਣ ਦੀ ਮੈਨੂੰ ਕਾਹਲ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਕਈ ਸਾਲ ਇਹ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਪਿਆ ਰਿਹਾ। ਜਦ ਕਦੇ ਘਰ ਦੇ ਇਸ ਨੂੰ ਛਪਵਾਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੇਂਦੇ, ਮੈਂ ਇਸ ਦੇ ਕਾਂਡਾਂ ਨੂੰ ਸੋਧ ਕੇ ਦੁਬਾਰਾ ਲਿਖਣ ਦਾ ਉਦਮ ਆਰੰਭ ਦੇਂਦਾ। ਅਜਿਹੀ ਸੁਧਾਈ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਪਹਿਲੇ ਖਰੜੇ ਨਾਲੋਂ ਅੰਤਲਾ ਖਰੜਾ ਕਾਫ਼ੀ ਬਦਲ ਗਿਆ। ਹੁਣ ਤੱਕ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕਾਂਡ ਇਕ, ਦੋ ਜਾਂ ਤਿੰਨ ਸੁਧਾਈਆਂ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘ ਚੁਕੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਿਲਸਿਲਾ ਸ਼ਾਇਦ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦਾ ਜੇ ਅਕਤੂਬਰ 1968 ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਮੈਨੂੰ ਇਕ ਮਿੱਤਰ ਇਹ ਯਾਦ ਨਾ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਡਮੀ, ਲੁਧਿਆਣਾ ਨੇ ਉਸੇ ਮਹੀਨੇ ਦੇ ਅਖ਼ੀਰ ਤਕ, ਛਾਪਣ ਲਈ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਉੱਤੇ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੇ ਖਰੜੇ ਮੰਗੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਮੈਂ ਉਸੇ ਮਹੀਨੇ "ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਵਿਕਾਸ" ਵਾਲੇ ਤਿੰਨ ਕਾਂਡ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਉਂ ਲਿਖ ਕੇ ਸਾਰੀ ਪੁਸਤਕ ਅਕਾਡਮੀ ਨੂੰ ਭੇਜ ਦਿੱਤੀ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਨਾ-ਸਿਰਫ਼ ਛਾਪਣ ਲਈ ਪਰਵਾਨ ਕਰ ਲਈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਪੁਰਸਕਾਰ ਨਾਲ ਭੀ ਸਨਮਾਨਿਤ ਕੀਤਾ। ਮੇਰੇ ਖ਼ਿਆਲ ਮੁਤਾਬਿਕ ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਕਾਂਡ, ਤੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਭੀ, ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਤੋਂ ਜ਼ਰਾ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੋ ਗਏ ਹਨ ਪਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਣ ਨਾਲ ਸ਼ਾਇਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧਿਆਪਕਾਂ ਲਈ ਭੀ ਕੁਝ ਕੰਮ ਦੇ

ਸਾਬਤ ਹੋ ਸਕਣ। ਜਿਹੜੀ ਖੋਜ ਮੈਂ 1962 ਵਿਚ ਅਰੰਭੀ ਸੀ ਉਹ ਹਾਲੇ ਨੇਪਰੇ ਨਹੀਂ ਚੜ੍ਹੀ। ਉਸ ਨੂੰ ਮੈਂ ਪੁਸਤਕ ਰੂਪ ਤਦ ਦਿਆਂਗਾ ਜਦੋਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਕਚਹਿਰੀ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਣ ਦਾ ਹੌਸਲਾ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਾਂਗਾ ਜੋ ਹਾਲੇ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰਚਨਾ ਜਪੁਜੀ ਇੰਨੇ ਪ੍ਰਗਾੜ੍ਹ ਵਿਸ਼ੇ ਵਸਤੂ ਵਾਲੀ ਬਾਣੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੀ ਖੋਜ ਲਈ ਇਕੱਲੇ ਦੁਕੱਲੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਯਤਨ ਇਸ ਨਾਲ ਪੂਰਾ ਇਨਸਾਫ਼ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਇਸ ਪਰਯੋਜਨ ਲਈ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਇਕ ਟੀਮ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਸਹਿਯੋਗ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਅੱਜ ਕਲ੍ਹ ਖੋਜ ਦਾ ਖੇਤਰ ਵੀ ਸਹਿਯੋਗ ਦਾ ਖੇਤਰ ਬਣ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਡੂੰਘੇ ਅਧਿਅਨ ਲਈ ਲੋੜ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜ ਸਤ ਉਚ ਪਾਏ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨ ਇਕ ਬਾਕਾਇਦਾ ਯੋਜਨਾ ਬਣਾ ਕੇ ਅਠ ਦਸ ਸਾਲ ਇਸ ਉੱਤੇ ਖ਼ਰਚ ਕਰਨ। ਇਹੋ ਜਿਹਾ ਕਾਰਜ ਕਿਸੇ ਸੰਸਥਾ ਦੇ ਵਸੀਲੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸਿਰੇ ਚੜ੍ਹ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਰਾਂ ਦੇ ਲਿਖਾਰੀ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਹੈ ਕਿ ਦਸ ਲੱਖ ਰੁਪਏ ਫ਼ੰਡ ਨਾਲ "ਜਪੁਜੀ ਭਵਨ" ਨਾਂ ਦੀ ਇਕ ਸੰਸਥਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਨਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਕਿਸੇ ਟਿਕਾਣੇ (ਜਿਵੇਂ, ਸੁਲਤਾਨਪੁਰ ਲੋਧੀ) ਉੱਤੇ ਸਥਾਪਤ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਰਕਮ ਦੇ ਸੂਦ ਨਾਲ ਭਵਨ ਦਾ ਸਾਲਾਨਾ ਬਜਟ ਸੱਠ ਸੱਤਰ ਹਜ਼ਾਰ ਰੁਪਏ ਦਾ ਬਣ ਸਕਦਾ ਤੇ ਖ਼ਰਚ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਰਕਮ ਨਾਲ ਘਟੋ ਘੱਟ ਪੰਜ ਚੰਗੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ, ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀ, ਦਫ਼ਤਰ ਆਦਿਕ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਚਲ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਸਾਲ ਦਾ ਬਜਟ ਸਾਦੀ ਜਿਹੀ ਬਿਲਡਿੰਗ ਲਈ ਖ਼ਰਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤੇ ਅਖ਼ੀਰਲੇ ਸਾਲ ਦਾ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਛਪਾਈ ਉੱਤੇ। ਭਵਨ ਦਾ ਇਕ ਆਪਣਾ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਭੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪੰਜ ਵਿਦਵਾਨ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪੱਖਾਂ ਉੱਤੇ ਖੋਜ ਕਰਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਸੁਝਾ ਇਹ ਹਨ : (ੳ) ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਰਹਸਵਾਦ, ਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਤੇ ਵਿਕਾਸ (ਅ) ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਹੋਰ ਅੰਗ (ੲ) ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਕਾਵਿਕ ਸਮਾਲੋਚਨਾ (ਸ) ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਵਿਆਕਰਣ (ਹ) ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਤੇ ਟੀਕਾਕਾਰੀ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਉੱਤੇ ਇਸ ਦਾ ਭੂਤ, ਵਰਤਮਾਨ ਤੇ ਭਵਿੱਖਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭਾਵ।

ਮੇਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਕਿ ਅਠ ਦਸ ਸਾਲਾਂ ਵਿਚ ਹਥਲੀ ਪੁਸਤਕ

ਦੇ ਆਕਾਰ ਦੇ ਪੰਜ ਹਜ਼ਾਰ ਸਫ਼ੇ ਜਪੁਜੀ ਬਾਰੇ ਲਿਖਵਾਏ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੀਹ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪੁਸਤਕਾਂ ਛਪ ਜਾਣ ਬਾਅਦ, ਹੋਰਨਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਵੀ, ਜਪੁਜੀ ਤੇ ਬਾਕੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਉੱਤੇ ਖੋਜ ਕਰਨ ਲਈ ਉਤਸ਼ਾਹਤ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਪੁਜੀ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਕੇ ਸਾਰੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਡੂੰਘੀ ਖੋਜ ਦੀ ਇਕ ਵਧੀਆ ਪਰੰਪਰਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਏਗੀ। ਪਿਛੋਂ ਵਾਰੀ ਵਾਰੀ ਹੋਰ ਲੰਮੀਆਂ ਬਾਣੀਆਂ ਦੀ ਖੋਜ ਲਈ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਯੋਜਨਾਵਾਂ ਬਣਾਈਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਾਰੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਖੋਜ ਇਕੋ ਵਾਰੀ ਹਥ ਵਿਚ ਲੈਣੀ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਕੰਮ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਖੇਤਰ, ਕਾਂਸ਼ੀ ਵਿਚ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਵੇਦਾਂਤ, ਸਾਂਖ, ਆਦਿਕ ਗ੍ਰੰਥ ਪੜ੍ਹਨ ਵਾਸਤੇ ਭੇਜਿਆ ਸੀ ਤਾਂ ਕਿ ਉਹ ਵਾਪਸ ਆ ਕੇ ਵਿਦਵਤਾ ਨਾਲ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰ ਸਕਣ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਇਦ ਯਕੀਨ ਸੀ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਜੋ ਵਿਆਖਿਆ ਦਸ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਆਪ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਸਨ ਉਸ ਨੂੰ ਜਾਰੀ ਰਖਣ ਲਈ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਅਵੱਸ਼ ਪਵੇਗੀ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਕਿੰਨੇ ਹੀ ਊਣੇ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਣ। ਦਸਮ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਆਸ ਹਾਲੇ ਤਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੋਈ। ਜੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਪ੍ਰਚਲਤ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਮਝਦੇ ਸਨ ਤਾਂ ਹੁਣ ਤੱਕ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਜੋ ਨਵੇਂ ਸਿਧਾਂਤ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਆ ਚੁੱਕੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨੀ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਪਿਰਿਟ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਤਰ ਕਰਨ ਦੀ ਯੋਜਨਾ ਜਿੰਨੀ ਜਲਦੀ ਬਣੇ, ਚੰਗੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਖੋਜਾਂ ਹੋਰਨਾਂ ਪਾਠਕਾਂ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਕਾਲਜਾਂ ਤੇ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਦੇ ਅਧਿਆਪਕਾਂ ਦਾ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਧਿਅਨ ਦਾ ਮਿਆਰ ਉਚਾ ਚੁਕਣਗੀਆਂ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਵਿਚ ਗੁਰਬਾਣੀ ਬਾਰੇ ਸੁਲਝੀ ਹੋਈ ਦਿਲਚਸਪੀ ਉਤਪੰਨ ਕਰਨ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਬਖ਼ਸ਼ਣਗੀਆਂ। ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀਆਂ ਲਿਖੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਅਨਹੋਂਦ ਵਿਚ ਅਧਿਆਪਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਹੱਥੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸੁਲਝੇ ਹੋਏ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਸਕੂਲਾਂ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਉਸਤਾਦ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਛੋਟੇ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਬਾਰੇ ਸਹੀ ਸੇਧਾਂ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਵਰਤਮਾਨ ਜੁਗ ਦੇ

ਹਾਲਾਤ ਵਿਚ ਮਾਪਿਆਂ ਪਾਸੋਂ ਬਹੁਤੀ ਆਸ ਕਰਨੀ ਕਿ ਉਹ ਜਪੁਜੀ ਪੜ੍ਹਨ ਸਮਝਣ ਦਾ ਸ਼ੌਕ ਆਪਣੇ ਬਚਿਆਂ ਵਿਚ ਜਗਾ ਸਕਣਗੇ, ਸਿਆਣਪ ਨਹੀਂ। ਸਕੂਲਾਂ ਦੇ ਉਸਤਾਦਾਂ ਉੱਤੇ ਇਹ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਪਾਉਣੀ ਭਾਵੇਂ ਸੰਭਵ ਹੋਵੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਦਿਅਕ ਆਸ਼ਰਮਾਂ ਵਿਚ ਸਾਂਝੀ ਕੌਮੀ ਪਾਲਿਸੀ ਚਲਾਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਉਸਤਾਦਾਂ ਨੂੰ ਆਪ ਭੀ ਜਪੁਜੀ ਬਾਰੇ ਮਾਮੂਲੀ ਜਹੇ ਪੱਧਰ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੀ ਹੋਇਆ ਤਾਂ ਉਹ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਦੇ ਸ਼ੌਕ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਹਲੂਣਾ ਦੇ ਸਕਣਗੇ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਸੁਝਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਕਿ ਸਭ ਸਕੂਲਾਂ ਵਿਚ ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਪੜ੍ਹਾਈ, ਵਿਚਾਰ ਤੇ ਪਾਠ ਲਾਜ਼ਮੀ ਕਰਾਰ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ; ਕਈ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਐਮ.ਏ. ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਣ ਨਾਲ ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਵਿਦਵਤਾ ਭਰਿਆ ਅਧਿਅਨ ਕਰਨ ਦਾ ਜੋ ਮੌਕਾ ਪੈਦਾ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਉਸਦਾ ਪੂਰਾ ਪੂਰਾ ਲਾਭ ਉਠਾਉਣ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਲਾਸਾਂ ਵਿਚ ਹੋਏ ਕੰਮ ਦਾ ਅਸਰ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾ ਛੋਟੀਆਂ ਜਮਾਤਾਂ ਤਕ ਪਹੁੰਚੇਗਾ। ਭਾਰਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਉੱਚੇ ਸਥਾਨ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਕੋਈ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਤੇ ਨਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਤੋਂ ਕੋਈ ਮੂੰਹ ਮੋੜ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਸਕੂਲਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਜੀਵਨ ਤੇ ਬਾਣੀ ਦੀ ਚਰਚਾ ਤਾਂ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਅਵੱਸ਼ ਵਧੇਗੀ। ਜੇ ਇਹ ਚਰਚਾ ਸੁਸਿਖਿਅਤ ਉਸਤਾਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੋਈ ਤਾਂ ਬੱਚੇ ਜਪੁਜੀ ਨਾਲ ਦੁਬਾਰਾ ਜੁੜ ਸਕਣਗੇ, ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਨਹੀਂ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਡਮੀ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਫ਼ਾਊਂਡੇਸ਼ਨ, ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਵਿਭਿੰਨ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਤੇ ਹੋਰ ਕਈ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਉੱਤੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਲਿਖਵਾਈਆਂ ਹਨ ਜਾਂ ਲਿਖਵਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਜੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੋਈ ਇਕ ਸੰਸਥਾ, ਜਾਂ ਇਕ ਤੋਂ ਵਧੀਕ ਰਲ ਕੇ, "ਜਪੁਜੀ ਭਵਨ" ਦੀ ਯੋਜਨਾ ਦੀ ਸੇਵਾ ਆਪਣੇ ਸਿਰ ਚੁਕ ਲੈਣ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਚਿਰੰਜੀਵ ਕਰਨ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਨਿਗਰ ਕਦਮ ਚੁਕਿਆ ਜਾਵੇਗਾ।

ਮੈਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਡਮੀ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧਕਾਂ ਤੇ ਅਕਾਡਮੀ ਪ੍ਰੈਸ ਦੇ ਸਟਾਫ਼ ਦਾ ਦਿਲੋਂ ਰਿਣੀ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੀ

ਸੰਤੋਸ਼-ਜਨਕ ਛਪਾਈ ਵਿਚ ਮਿਲਵਰਤਨ ਦਿੱਤੀ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤ ਪੁਸਤਕਾਂ ਨਾਲੋਂ ਇਸ ਦੀ ਛਪਾਈ ਦੋਸ਼-ਰਹਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਸ਼ਬਦ-ਜੋੜਾਂ ਵਿਚ ਕਈ ਥਾਈਂ ਇਕਸਾਰਤਾ ਤੇ ਸੁਧਾਈ ਦੀ ਘਾਟ ਮੈਨੂੰ ਰੜਕਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਵਿਚ ਮੈਂ ਪ੍ਰੈਸ ਵਾਲਿਆਂ ਨਾਲ ਬਰਾਬਰ ਦਾ ਭਾਈਵਾਲ ਹਾਂ। ਪ੍ਰੋ. ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ ਛਾਬੜਾ ਨੇ ਸੂਝ ਭਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਲਿਖ ਕੇ ਮੈਨੂੰ ਨਿਵਾਜਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਧੰਨਵਾਦ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਮੈਂ ਪਾਠਕਾਂ ਅਗੇ ਬੇਨਤੀ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਜੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਸਾਹਿਬ ਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਕਿਤੇ ਅੰਤਰ ਦਿਸੇ ਤਾਂ ਉਦਾਰਤਾ ਭਰੇ ਮਨ ਨਾਲ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪੋ ਆਪਣੀ ਥਾਂ ਰਖ ਕੇ ਪਰਖਣ। ਜੇ ਉਹ ਸਾਡੀ ਸੁਧਾਈ ਵਜੋਂ ਕੋਈ ਸੂਚਨਾ ਦੇਣ ਦੀ ਖੇਚਲ ਕਰ ਸਕਣ ਤਾਂ ਸਾਡੀ ਕਿਰਤੱਗਿਅਤਾ ਦਾ ਕੋਈ ਥਾਹ ਨਹੀਂ ਰਹੇਗਾ। ਨੌਜੁਆਨ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ, ਅਧਿਆਪਕਾਂ ਤੇ ਉਸਤਾਦਾਂ ਨੂੰ ਮੈਂ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਉੱਤੇ "ਦਿਲ ਖੋਹਲ ਕੇ" ਹਮਲਾ ਕਰਨ ਤੇ ਇਸ ਦੀਆਂ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕਚਿਆਈਆਂ ਮੇਰੇ ਧਿਆਨਗੋਚਰ ਕਰਨ ਦਾ ਨਿਮੰਤਰਣ, ਸਤਿਕਾਰ ਸਾਹਿਤ, ਦੇਂਦਾ ਹਾਂ।

ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਰਾਮ ਸਿੰਘ
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।

ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਨਿਰਨਾ

ਜਪੁਜੀ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਕਵਿਤਾ ਕਹਿਣ ਦਾ ਰਿਵਾਜ ਆਮ ਹੈ। ਇਸ ਕਥਨ ਤੋਂ ਇਹ ਭਾਵ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਖ਼ਿਆਲ ਵਰਤਮਾਨ ਯੁੱਗ ਦੇ ਆਲੋਚਕਾਂ ਵਿਚ ਨਵਾਂ ਪਰਚੱਲਤ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪੁਰਾਤਨ ਖ਼ਿਆਲ ਅਨੁਸਾਰ ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਵਿਸ਼ਾ ਜਪ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਰੱਬ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਆਦਿ ਬਾਬਤ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਦੱਸਣ ਨਾਲੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਰੱਬ ਦਾ ਸਿਮਰਨ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੇਣ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਮੁੱਖ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਫ਼ਰਕ ਬੜਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ-ਪੱਖ ਜਾਂ ਸਾਧਨ-ਪੱਖ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਜਾਏ, ਇਹ ਪਾਠਕ ਦੀ ਰੁਚੀ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੈ। ਆਮ ਵਰਤਮਾਨ ਆਲੋਚਕ ਸਾਧਨ-ਪੱਖ, ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਵਿਚ ਘਟ ਦਿਲਚਸਪੀ ਰਖਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਸਿਧਾਂਤ-ਪੱਖ ਨੂੰ ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਵਿਸ਼ਾ ਮੰਨ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਕਵਿਤਾ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਮੂਲ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਸੰਖੇਪ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਯਕੀਨ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਨੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਨ ਲਈ ਜਦੋਂ ਬਾਣੀ ਦੀ ਚੋਣ ਕੀਤੀ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਕਸੌਟੀ ਰੱਬ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮ ਵਿਚ ਭਿਜੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਬਣਾਇਆ। ਜਿਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਜਾਂ ਇਸ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਜਾਂ ਇਸ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਜਾਂ ਜੁਗਤੀਆਂ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਸੀ, ਉਹ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਚੁਣੀ। ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਵੀ ਰੱਬ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਕਰਨ ਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਹੋਣ ਦੀ ਅਮਲੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਹੀ ਮੁਖ ਰਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਿਧਾਂਤ ਪੱਖ ਨਾਲੋਂ ਸਾਧਨ-ਪੱਖ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਤੱਤ ਹੈ। ਸਾਧਨ-ਪੱਖ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਕਈ ਲੋਕ ਉਪਦੇਸ਼ਾਤਮਕ ਮੰਨ ਕੇ ਇਸ ਦੇ ਕਲਾਤਮਕ ਪੱਖ ਵਲੋਂ ਨਿਰਾਸਤਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਗੱਲ ਠੀਕ ਨਹੀਂ। ਉਪਦੇਸ਼ਾਤਮਕ ਕਵਿਤਾ ਵੀ ਉੱਤਮ ਦਰਜੇ ਦਾ ਸਾਹਿਤਕ ਨਮੂਨਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਜੇ ਜਪੁਜੀ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਕਵਿਤਾ ਮੰਨ ਲਈਏ

ਤਾਂ ਵੀ ਇਸ ਦੀ ਕਲਾਤਮਕ ਪੱਧਰ ਬਾਬਤ ਆਸ਼ਾਵਾਨ ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਨਹੀਂ। ਖ਼ੈਰ, ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਜਪੁਜੀ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਹੈ ਕਿ ਸਾਧਨਕ, ਇਸ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਚਰਚਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਜਪੁਜੀ ਨੂੰ ਵਾਚਿਆਂ ਇਸ ਵਿਚ ਤਿੰਨ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੁਖ ਕਥਨ ਲਭਦੇ ਹਨ :

(ੳ) ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਜਨਮ ਤੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਬਾਬਤ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਵਿਚਾਰ, ਜਿਵੇਂ :

1. ਕੀਤਾ ਪਸਾਉ ਏਕੋ ਕਵਾਉ॥ ਤਿਸ ਤੇ ਹੋਇ ਲਖ ਦਰੀਆਉ॥
(ਪਉੜੀ ੧੬)
2. ਹੁਕਮੈ ਅੰਦਰਿ ਸਭੁ ਕੋ ਬਾਹਰਿ ਹੁਕਮ ਨ ਕੋਇ॥ (ਪਉੜੀ ੨)
3. ਥਿਤਿ ਵਾਰੁ ਨ ਜੋਗੀ ਜਾਣੈ ਰੁਤਿ ਮਾਹੁ ਨ ਕੋਈ॥
ਜਾ ਕਰਤਾ ਸਿਰਠੀ ਕਉ ਸਾਜੇ ਆਪੇ ਜਾਣੈ ਸੋਈ॥ (ਪਉੜੀ ੨੧)
4. ਏਕਾ ਮਾਈ ਜੁਗਤਿ ਵਿਆਈ ਤਿਨਿ ਚੇਲੇ ਪਰਵਾਣੁ॥
ਇਕੁ ਸੰਸਾਰੀ ਇਕੁ ਭੰਡਾਰੀ ਇਕੁ ਲਾਏ ਦੀਬਾਣੁ॥
ਜਿਵ ਤਿਸੁ ਭਾਵੈ ਤਿਵੈ ਚਲਾਵੈ ਜਿਵ ਹੋਵੈ ਫੁਰਮਾਣੁ॥
(ਪਉੜੀ ੩੦)
5. ਜੋ ਕਿਛੁ ਪਾਇਆ ਸੁ ਏਕਾ ਵਾਰ॥ (ਪਉੜੀ ੩੧)

(ਅ) ਰੱਬ ਪ੍ਰਤੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਨਿੱਜੀ ਭਾਵ :

1. ਫੇਰਿ ਕਿ ਅਗੈ ਰਖੀਐ ਜਿਤੁ ਦਿਸੈ ਦਰਬਾਰੁ॥
ਮੁਹੌ ਕਿ ਬੋਲਣੁ ਬੋਲੀਐ ਜਿਤੁ ਸੁਣਿ ਧਰੇ ਪਿਆਰੁ॥ (ਪਉੜੀ ੪)
2. ਕੁਦਰਤਿ ਕਵਣ ਕਹਾ ਵੀਚਾਰੁ॥ ਵਾਰਿਆ ਨਾ ਜਾਵਾ ਏਕ ਵਾਰ॥
ਜੋ ਤੁਧੁ ਭਾਵੈ ਸਾਈ ਭਲੀ ਕਾਰ॥ ਤੂ ਸਦਾ ਸਲਾਮਤਿ ਨਿਰੰਕਾਰ॥
(ਪਉੜੀ ੧੬)
3. ਸਭਿ ਗੁਣ ਤੇਰੇ ਮੈ ਨਾਹੀ ਕੋਇ॥ ਵਿਣੁ ਗੁਣ ਕੀਤੇ ਭਗਤਿ ਨ ਹੋਇ॥
(ਪਉੜੀ ੨੧)
4. ਕਿਵ ਕਰਿ ਆਖਾ ਕਿਵ ਸਾਲਾਹੀ ਕਿਉ ਵਰਨੀ ਕਿਵ ਜਾਣਾ॥
(ਪਉੜੀ ੨੧)
5. ਆਦੇਸੁ ਤਿਸੈ ਆਦੇਸੁ॥
ਆਦਿ ਅਨੀਲੁ ਅਨਾਦਿ ਅਨਾਹਿਤ ਜੁਗੁ ਜੁਗੁ ਏਕੋ ਵੇਸੁ॥
(ਪਉੜੀ ੨੮)

(ੲ) ਸਾਧਨਾਂ ਬਾਬਤ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ :

1. ਕਿਵ ਸਚਿਆਰਾ ਹੋਈਐ ਕਿਵ ਕੂੜੈ ਤੁਟੈ ਪਾਲਿ।

ਹੁਕਮਿ ਰਜਾਈ ਚਲਣਾ ਨਾਨਕ ਲਿਖਿਆ ਨਾਲਿ॥ (ਪਉੜੀ ੧)

2. ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵੇਲਾ ਸੱਚੁ ਨਾਉ ਵਡਿਆਈ ਵੀਚਾਰੁ॥
ਕਰਮੀ ਆਵੈ ਕਪੜਾ ਨਦਰੀ ਮੋਖੁ ਦੁਆਰ॥ (ਪਉੜੀ ੪)
3. ਗਾਵੀਐ ਸੁਣੀਐ ਮਨਿ ਰਖੀਐ ਭਾਉ॥ (ਪਉੜੀ ੫)
4. ਭਰੀਐ ਮਤਿ ਪਾਪਾ ਕੈ ਸੰਗਿ॥ ਓਹ ਧੋਪੈ ਨਾਵੈ ਕੈ ਰੰਗਿ॥
(ਪਉੜੀ ੨੦)
5. ਜੋ ਤਿਸੁ ਭਾਵੈ ਸੋਈ ਕਰਸੀ ਹੁਕਮੁ ਨਾ ਕਰਣਾ ਜਾਈ॥
(ਪਉੜੀ ੨੭)

ਸੋ ਪਾਤਿਸਾਹੁ ਸਾਹਾ ਪਾਤਿਸਾਹਿਬੁ ਨਾਨਕ ਰਹਣੁ ਰਜਾਈ॥
(ਪਉੜੀ ੨੭)

ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਤੋਂ ਛੁਟ ਰੱਬ ਦੇ ਗੁਣਾਂ, ਰਚਨਾ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ, ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਤੇ ਸਿਮਰਨ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਬਾਬਤ ਅਨੇਕਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਥਨ ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਪਰ ਇਸ ਬਾਣੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਨਿਰਨਾ ਕਰਨ ਲਈ ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਹੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸਹਾਈ ਹਨ।

ਮੂਲ-ਮੰਤਰ ਦੇ ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਜੋ ਲਫ਼ਜ਼ 'ਜਪੁ' ਆਇਆ ਹੈ, ਉਹ ਅਗੋਂ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਨਾਂ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਨਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਇਹ ਇਸ਼ਾਰਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਕੇਂਦਰੀ ਗੱਲ ਜਪ ਜਾਂ ਸਿਮਰਨ ਦੀ ਹੈ ਤੇ ਹੋਰ ਸਭ ਕੁਝ ਇਸ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੈ*। ਜਿਸ ਰੱਬ ਨੂੰ ਸਿਮਰਨ ਜਾਂ ਯਾਦ ਕਰਨ ਲਈ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਜਪੁਜੀ ਜਾਂ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜ਼ੋਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ, ਉਸ ਦੀ ਸਰਬ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨਤਾ, ਵਿਆਪਕਤਾ, ਦਿਆਲਤਾ ਤੇ ਹੋਰ ਗੁਣਾਂ ਉੱਤੇ ਚਾਨਣ ਪਾਉਣ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬਹੁਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਰੱਬ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਾਰੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅੰਤਮ ਅਰਦਾਸ ਹੈ, ਪਰ ਰੱਬ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਤੇ ਰੱਬ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਾਉਣ ਦੇ ਦੋ ਕਰਤੱਵਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਿਆ ਜ਼ਰੂਰ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਹ ਨਿਖੇੜਾ ਕਰਨਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਹੋਰ ਬਾਣੀ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਕਠਨ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਦੋਵੇਂ ਪੱਖ ਸਾਵੇਂ ਚਲਦੇ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਸਿਮਰਨ ਕਿ ਰੱਬ, ਦੋਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਹੜਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੈ ਇਹ ਨਿਖੇੜਾ ਇਜ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਖੇਡ ਤੇ ਸਿਹਤ। ਸਿਹਤ ਸਿੱਧੀ ਹੈ, ਖੇਡ ਸਾਧਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੱਬ ਸਿੱਧੀ ਹੈ ਤੇ ਸਿਮਰਨ ਸਾਧਨ।

* ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਕਈ ਟੀਕਾਕਾਰ 'ਜਪੁ' ਦੇ ਅਰਥ 'ਜਪੁ ਕਰੋ' ਲਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਸਾਧਨ ਪੱਖ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਵਧੇਰੇ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਜਪੁ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਇਸ ਮੰਤਰ ਨੂੰ ਜਪਣ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਕਰਕੇ ਭੀ ਇਹ ਸਾਧਨ ਪੱਖ ਦੇ ਹੀ ਅਰਥ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।

ਜਿਹੜਾ ਸਿਹਤ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਕਰੇ ਪਰ ਖੇਡਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਨ ਕਰੇ ਉਸ ਤੋਂ ਉਹ ਸਿਆਣਾ ਹੈ ਜੋ ਸਿਹਤ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਨਾ ਕਰਦਿਆਂ ਖੇਡ ਦਾ ਨੇਮ ਨਿਭਾਉਣ ਵਿੱਚ ਜੁੱਟ ਜਾਏ। ਜੁਪਜੀ ਵਿੱਚ ਭਾਵੇਂ ਆਤਮਕ ਸਿਹਤ ਤੇ ਆਤਮਕ ਖੇਡ, ਰੱਬ ਅਤੇ ਸਿਮਰਨ, ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਵਰਣਨ ਹੈ ਪਰ ਵਧੇਰੇ ਜ਼ੋਰ ਸਿਮਰਨ ਉੱਤੇ ਹੈ। ਉੱਪਰ ਦੱਸੇ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਤਿੰਨ ਅੰਗਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਤੋਂ ਇਹ ਗੱਲ ਸਿੱਧ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਬਾਬਤ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ, ਰੱਬ ਪ੍ਰਤੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਿੱਜੀ ਭਾਵਾਂ ਤੇ ਅਮਲੀ ਜੀਵਨ ਬਾਰੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੇ ਤਿੰਨ ਅੰਗਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਹੈ ਤਾਂ ਇੱਕ ਮੁਕੰਮਲ ਇਕਾਈ ਤੇ ਕਲਾਕਾਰ ਆਪਣੇ ਸਾਰੇ ਆਪੇ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਇਕਾਗਰ ਕਰ ਕੇ ਕਲਾ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਸਹੂਲਤ ਲਈ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਕਵੀ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤਿੰਨ ਅੰਗਾਂ ਵਿੱਚ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸੋਚ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭਾਵ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਮਲ ਇਕੋ ਲੜੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੋਤੇ ਮਣਕੇ ਹਨ ਤੇ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਬਿਲਕੁਲ ਹੀ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਓਤ ਪੋਤ ਹਨ। ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬੋਧਕ ਕਥਨ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭਾਵਕ ਵਰਣਨ ਦੋਵੇਂ ਅਮਲੀ ਜੀਵਨ ਲਈ ਦਿੱਤੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਦੀ ਸੇਧ ਵਲ ਝੁਕੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਸਭਿਅਕ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹਰ ਕਰਮ ਪਿੱਛੇ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਸੋਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਬਹੁਤ ਵਾਰੀ ਇਹ ਸੋਚ ਕਰਮ ਉਪਜਾਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਸ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਭਾਵ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੋਚਾਂ ਅਤੇ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਕਰਮ ਆਚਰਨ ਉੱਤੇ ਵਧੇਰੇ ਸਥਾਈ ਅਸਰ ਪਾਉਣ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਰੱਬ ਦੇ ਸਿਮਰਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਵਾਸਤੇ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਆਦਿਕ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦਸ ਕੇ ਉਸ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਨੂੰ ਟਕੋਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਰੱਬ ਪ੍ਰਤੀ ਨਿੱਜੀ ਭਾਵਾਂ ਦੇ ਅਸਰ ਨਾਲ ਉਸਦੇ ਭਾਵ ਉਭਾਰਦੇ ਹਨ। ਬੁੱਧੀ ਤੇ ਭਾਵ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਜਗਾਉਣ ਦਾ ਮੰਤਵ ਕਰਮ ਦੀ ਤਿਆਰੀ ਹੈ। ਜੇ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਵੇ ਕਿ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਬੋਧਕ ਕਥਨ ਅਮਲੀ ਕਥਨਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਮਹੱਤਤਾ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਹਨ ਤਾਂ ਇਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਪਰਧਾਨ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸਾਧਨਕ ਮੰਨਣਾ ਅਵੱਸ਼ ਹੈ

2.

ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਮੁਢਲੇ ਸਲੋਕ ਵਿੱਚ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸੱਚ ਦੀ ਸਦੀਵਤਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ :

ਆਦਿ ਸਚੁ ਜੁਗਾਦਿ ਸਚੁ॥ ਹੈ ਭੀ ਸਚੁ ਨਾਨਕ ਹੋਸੀ ਭੀ ਸਚੁ ॥੧॥

ਸਲੋਕ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਪਹਿਲੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਇਸ ਸੱਚ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਹੋਣ ਜਾਂ "ਸਚਿਆਰਾ" ਬਣਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਹੈ ਤੇ ਅੰਤਲੀ ਤੁਕ ਵਿੱਚ "ਹੁਕਮਿ ਰਜਾਈ ਚਲਣਾ" ਨੂੰ ਇਸ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਾਇਆ ਹੈ। ਸੱਚ ਦੀ ਸਦੀਵਤਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ ਅਤੇ ਹੁਕਮ ਦਾ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਾਧਨ। ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਇਸ ਸਾਧਨ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਨੇਕਾਂ ਕਾਵਿਕ ਵੰਨਗੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਵਟਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਪਿੱਛੇ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਸੱਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਪਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਇਸ ਸੱਚ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਖ਼ਿਆਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ, ਜੀਵਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਜੀਉਂਦਾ ਸੱਚ ਜੀਵਨ ਦੀ ਹਰ ਘਟਨਾ ਪਿੱਛੇ ਕੇਵਲ ਵਿਆਪਕ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਉਸ ਦਾ ਦਰਸ਼ਕ ਵੀ ਹੈ। ਧਰਤੀ ਦੀ ਹਰ ਵਸਤ ਧਰਤ-ਖਿੱਚ ਜਾਂ ਕਸ਼ਿਸ਼ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੈ; ਹਰ ਵਸਤ ਦੇ ਸਭ ਪ੍ਰਮਾਣੂ ਇਸ ਖਿੱਚ ਦੇ ਨੇਮਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੀ ਖਿਚ ਸਭ ਪ੍ਰਮਾਣੂਆਂ ਵਿੱਚ, ਕੇਵਲ ਧਰਤੀ ਦੇ ਹੀ ਨਹੀਂ; ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਵੀ, ਵਿਆਪਕ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਚੇਤਨ ਨਹੀਂ; ਇਹ ਜੀਉਂਦੀ ਖਿੱਚ ਨਹੀਂ। ਪਦਾਰਥਕ ਖਿੱਚ ਇਕ ਅੰਨ੍ਹੇ ਨੇਮ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜਿਸ ਜੀਉਂਦੇ ਸੱਚ ਦੀ ਹਰ ਵਸਤ ਪਿੱਛੇ ਵਿਆਪਕਤਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦੇ ਸਨ ਉਹ ਅਚੇਤ ਨੇਮ ਦੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਚਾਰ ਚੇਤਨ ਤੇ ਨਿਰਚੇਤਨ ਦੀ ਸੀਮਾਂ ਨੂੰ ਅਲਪ ਕਰਨ ਵਲ ਝੁਕੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਪਰ ਹਾਲੇ ਤੱਕ ਮਾਦੇ ਦੇ ਪਰਮਾਣੂਆਂ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਨੂੰ ਇਕੋ ਲੜੀ ਦੇ ਦੋ ਸਿਰੇ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਗਵਾਹੀ ਹਾਸਲ ਨਹੀਂ ਹੋਈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅੰਤਮ ਅਸਲੀਅਤ ਬਾਬਤ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਜੋ ਕਥਨ ਕੀਤੇ ਹਨ ਉਹ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਚੇਤਨ ਤੇ ਨਿਰਚੇਤਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਤੋਂ ਵੱਧ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਤਾਂ ਰਖਦੇ ਹਨ, ਫਿਰ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਝੁਕਾ ਅਧਿਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨ ਵੱਲ ਹੀ ਹੈ। ਅੰਤਮ ਸੱਚ ਦਾ ਸੁਭਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕੀ ਹੈ, ਇਹ ਜਾਣਨਾ ਜਾਂ ਦੱਸਣਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ, ਮਨੁੱਖ ਲਈ, ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਅੰਤਮ ਸੱਚ ਦੇ ਦਿਸਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਨਾਲ ਕਾਇਮ ਹੋਏ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਬਾਰ ਬਾਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਅੰਤਮ ਸੱਚ ਬਾਬਤ ਕੁਝ ਇਸ਼ਾਰੇ ਮਿਲ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਸੱਚਖੰਡ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦਿਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅੰਤਮ ਸੱਚ ਦੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਬਾਬਤ ਇੱਕ ਬੜਾ ਮਹੱਤਵ-ਪੂਰਨ ਕਥਨ ਕੀਤਾ ਹੈ :

"ਵੇਖੈ ਵਿਗਸੈ ਕਰਿ ਵੀਚਾਰੁ॥ ਨਾਨਕ ਕਥਨਾ ਕਰੜਾ ਸਾਰੁ॥ (੩੭)

ਜਿਸ ਸੱਚ ਦਾ ਮੁਕੰਮਲ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਕਥਨ ਕਰਨਾ ਉਹ ਅਤਿਅੰਤ ਕਠਨ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਉਸੇ ਵਿੱਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਵੇਖਣ, ਵੇਖ ਕੇ ਖ਼ੁਸ਼ ਹੋਣ ਤੇ ਵਿਚਾਰਨ ਦੇ ਗੁਣ ਮੌਜੂਦ ਦਸਦੇ ਹਨ। ਸੋ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਿਸਦੇ ਆਕਾਰਾਂ ਤੇ ਖੰਡਾਂ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡਾਂ ਪਿੱਛੇ ਵਿਚਰਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਅਚੇਤ ਸ਼ਕਤੀ ਜਾਂ ਅੰਨ੍ਹੇ ਨੇਮ ਨਾਲੋਂ ਸੁਚੇਤ, ਜਾਂ ਚੇਤਨ ਮਨ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਨੇੜੇ ਦਰਸਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜੀਉਂਦੀ, ਚੇਤਨ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀ-ਭਰਪੂਰ ਅੰਤਮ ਅਸਲੀਅਤ (ਸੱਚ) ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਜੋੜਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸੱਚ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤਾ ਜੋੜਨ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਵਿੱਚੋਂ ਇਸ ਦਾ ਭਾਵਕ ਤੇ ਉਪਦੇਸ਼ਾਤਮਕ ਪੱਖ ਜਨਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਅੰਤਮ ਸੱਚ ਕਿਉਂਕਿ ਅੰਨ੍ਹੇ ਨੇਮਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦੇ ਉਪਮਾਨ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜਨਾ ਆਸਾਨ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਾਵਿਕ ਵਿਧੀਆਂ ਨਾਲ ਅਜੇਹੇ ਭਾਵ ਜਗਾਏ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਇੱਕ ਵੱਖਰਾ ਪ੍ਰਕਰਣ ਹੈ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਦਾ ਮੰਤਵ ਵਿਧਾਨ-ਕਰਤਾ ਜਾਂ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਾਡੇ ਉੱਤੇ ਉਕਰਨਾ ਹੈ। ਤੀਜੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਰੱਬ ਨੂੰ ਇੱਕ ਮਹਾਨ ਮਨੁੱਖੀ ਪਿਤਾ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਕੰਮ ਆਪਣੇ ਪਰਵਾਰ ਦੇ ਰਿਜ਼ਕ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਰਨਾ ਹੈ :

ਦੇਂਦਾ ਦੇ ਲੈਂਦੇ ਥਕਿ ਪਾਹਿ॥ ਜੁਗਾ ਜੁਗੰਤਰਿ ਖਾਹੀ ਖਾਹਿ॥ (ਪਉੜੀ ੩)

ਇੱਡੇ ਵੱਡੇ ਜਗਤ-ਪਿਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਬਣਾਉਣ ਲੱਗਿਆਂ ਮਨੁੱਖੀ ਕਲਪਣਾ ਚਕ੍ਰਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਪਾਤਾਲਾ ਪਾਤਾਲ ਲਖ ਆਗਾਸਾ ਆਗਾਸ" ਤੇ "ਅੰਤੁ ਨ ਜਾਪੈ ਕੀਤਾ ਆਕਾਰੁ॥ ਅੰਤੁ ਨ ਜਾਪੈ ਪਾਰਾਵਾਰੁ॥" ਵਰਗੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਰਚਨਾ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰ ਕੇ ਰਚਨਹਾਰ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਦਾ ਸਿੱਕਾ ਜਮਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਇਸ ਮਹਾਨਤਾ ਨੂੰ ਭਾਵਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਾਉਣ ਲਈ ਕਿਧਰੇ ਦੈਵੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦੀਆਂ ਅਮੁੱਕ ਦਾਤਾਂ, ਕਿਤੇ ਉਸ ਦੀ ਬੇਅੰਤ ਰਚਨਾ, ਕਿਤੇ ਮਨੁੱਖ ਆਚਰਨਾਂ ਦੀਆਂ ਉੱਤਮ, ਨੀਚ ਵੰਨਗੀਆਂ ਤੇ ਕਿਧਰੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸਿਫ਼ਤਾਂ, ਕਰਮਾਂ, ਮੰਤਵਾਂ ਆਦਿਕ ਦੀ ਬੇਸ਼ੁਮਾਰਤਾ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਹੇਠ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ। ਰੱਬ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਚਿਤਰ ਦੇਣ ਤੋਂ ਛੁਟ ਉਸ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਕਥੇ ਨਾ ਜਾ ਸਕਣ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਕੇ ਵੀ ਉਸ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਾਈ ਹੈ :

ਏਤੇ ਕੀਤੇ ਹੋਰਿ ਕਰੇਹਿ॥ ਤਾ ਆਖਿ ਨ ਸਕਹਿ ਕੇਈ ਕੋਇ॥

ਜੇਵਡੁ ਭਾਵੈ ਤੇਵਡੁ ਹੋਇ॥ ਨਾਨਕ ਜਾਣੈ ਸਾਚਾ ਸੋਇ॥
ਜੇ ਕੋ ਆਖੈ ਬੋਲੁ ਵਿਗਾੜੁ॥
ਤਾ ਲਿਖੀਐ ਸਿਰਿ ਗਾਵਾਰਾ ਗਾਵਾਰੁ ॥੨੬॥

ਇਹੋ ਮੰਤਵ ਇਕੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਾਜਣ ਦੀ ਤਾਰੀਖ਼ ਜਾਣਨ ਲਈ ਮਨੁੱਖੀ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਅਲਪੱਗਤਾ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਉਣ ਪਿੱਛੇ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਤੇ ਤੇਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹਰ ਕਰਮ, ਸੋਚ, ਬਚਨ, ਆਦਿਕ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵਡੇਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਅਧੀਨ ਦਰਸਾਉਣ ਪਿੱਛੇ। ਪਰ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੂਰਵਕ ਸ਼ੈਲੀ ਸੋਦਰ ਦੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਦੈਵੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦੇ ਇਲਾਹੀ ਦਰਬਾਰ ਦਾ ਸੁੰਦਰ ਚਿੱਤਰ ਉਲੀਕਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਅਨੂਪਮ ਦਰਬਾਰ ਦੀ ਸ਼ੋਭਾ ਵਧਾਉਣ ਵਾਲੇ ਦਰਬਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਅਨੇਕ ਰੰਗਾਂ ਭਾਂਤਾਂ ਤੇ ਜਿਨਸਾਂ ਦੇ ਅੰਗ ਹਨ। ਇਹ ਦਰਬਾਰੀ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਦਰਬਾਰ ਦਾ ਚਿੱਤਰ ਮੁਕੰਮਲ ਕਰਦੇ ਹਨ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਦਰਬਾਰ ਦੇ ਸਿਰਤਾਜ, ਦੈਵੀ ਸ਼ਹਿਨਸ਼ਾਹ, ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਦੇ ਗੀਤ ਗਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਕਵੀ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਰਬਾਰੀਆਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਦਸ ਕੇ ਸ਼ਹਿਨਸ਼ਾਹ ਦੀ ਵਡਿੱਤਣ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਇਆ ਹੈ :

ਸੇਈ ਤੁਧ ਨੋ ਗਾਵਹਿ ਜੋ ਤੁਧੁ ਭਾਵਨਿ ਰਤੇ ਤੇਰੇ ਭਗਤ ਰਸਾਲੇ॥
ਹੋਰਿ ਕੇਤੇ ਗਾਵਨਿ ਸੇ ਮੈ ਚਿਤਿ ਨ ਆਵਨਿ
ਨਾਨਕ ਕਿਆ ਵੀਚਾਰੇ ॥ (੨੭)

ਇਸ ਪਉੜੀ ਦੀ ਬਲਵਾਨ ਕਲਾ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਮਾਮੂਲੀ ਕਲਪਣਾ ਵਾਲਾ ਮਨੁੱਖ ਵੀ ਅਸਚਰਜਤਾ ਤੇ ਵਿਸਮਾਦ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਪਕੜ ਹੇਠ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਉੜੀ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਦੂਜੀ ਪਉੜੀ ਦੀ ਤੁਕ "ਹੁਕਮੈ ਅੰਦਰਿ ਸਭੁ ਕੋ ਬਾਹਰਿ ਹੁਕਮ ਨ ਕੋਇ" ਦੀ ਕਾਵਿਕ ਪਰ ਵਿਸਥਾਰ ਪੂਰਵਕ ਵਿਆਖਿਆ ਹੈ; ਸੋ ਇੱਕ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਭਾਵਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਨਿਬੇੜਨ ਦੀ ਕਲਾ ਦਾ ਇਹ ਅਦੁਤੀ ਨਮੂਨਾ ਹੈ। ਤੀਜੀ, ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਤੇ ਪੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵੀ ਵਿਸਮਾਦਕ ਭਾਵ ਜਗਾਉਣ ਦੀ ਕਲਾ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਦੈਵੀ ਹਾਕਮ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਵਸਾਉਣ ਬਾਅਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਕਰਮ ਨੂੰ ਟੂੰਬਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਕਰਮ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰੱਬ ਦਾ ਹੁਕਮ ਮੰਨਣਾ ਹੈ। ਸੋਦਰ ਦੀ ਪਉੜੀ ਦੀਆਂ ਅੰਤਲੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਹੁਕਮ ਮੰਨਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੇਂਦੀਆਂ ਹਨ :

ਜੋ ਤਿਸੁ ਭਾਵੈ ਸੋਈ ਕਰਸੀ ਹੁਕਮੁ ਨ ਕਰਣਾ ਜਾਈ॥
ਸੋ ਪਾਤਿਸਾਹੁ ਸਾਹਾ ਪਾਤਿਸਾਹਿਬੁ ਨਾਨਕ ਰਹਣੁ ਰਜਾਈ॥ (੨੭)

ਪਹਿਲੀ ਜਾਂ ਦੂਜੀ ਪਉੜੀ ਦੀ ਅੰਤਲੀ ਸਤਰ ਵੀ ਹੁਕਮ ਰਜ਼ਾ ਉੱਤੇ

ਚੱਲਣ ਜਾਂ ਹੁਕਮ ਬੁਝਣ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਵਿਧਾਨ-ਕਰਤਾ ਇਕ ਤੇ ਸਦੀਵੀ ਹੈ। ਉਹ ਮਹਾਨ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਵਿਸਮਾਦਕ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜਗਾਉਣ ਦਾ ਸੋਮਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਵੱਡਾ ਮੰਨ ਕੇ ਪਿਆਰ ਕਰੋ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰੋ। ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਬਿਲਕੁਲ ਸੁਭਾਵਕ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਤੇ ਨਿਆਏ ਯੁਕਤ ਹੈ। ਇਸ ਸੁਭਾਵਕਤਾ ਦੀ ਹੋਰ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਹੇਠ ਲਿਖੀ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

3.

ਸਰਬ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਰੱਬ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣ ਦਾ ਠੀਕ ਭਾਵ ਕੀ ਹੈ, ਇਹ ਜਾਣਨਾ ਕਠਨ ਹੈ। ਰਜ਼ਾ ਦੇ ਇੱਕ ਅਰਥ ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਸਾਧਾਰਨ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਘਟਨਾ ਸਾਡੀ ਮਰਜ਼ੀ ਜਾਂ ਹਿੱਤ ਜਾਂ ਸੁਖ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਵਾਪਰੇ, ਉਸ ਵਿੱਚ ਰੱਬ ਦੀ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਸਮਝ ਕੇ ਸਬਰ ਕਰ ਛੱਡਣਾ, ਦੁਖ ਨਾ ਮੰਨਾਉਣਾ। ਪਰ ਇਹ ਅਰਥ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ। ਜੇ ਦੁਖ ਵੇਲੇ ਸਬਰ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਤਾਂ ਸੁਖ ਵੇਲੇ ਸ਼ੁਕਰ ਕਰਨਾ ਵੀ ਫ਼ਰਜ਼ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਰੱਬ ਦੇ ਭਾਣੇ ਵਿਚ ਮਿਲਦਾ ਮੰਨ ਕੇ ਮਨ ਨੂੰ ਨਾ ਚਾਮ੍ਹਲਣ ਦੇਣਾ, ਨਾ ਗਿਲੇ ਵਿਚ ਆਉਣ ਦੇਣਾ, ਰਜ਼ਾ ਦੇ ਦੋ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅੰਗ ਹਨ। ਪਰ ਸਬਰ ਸ਼ੁਕਰ ਦੇ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਵਤੀਰੇ ਘਟਨਾ ਵਾਪਰ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਬਹੁਤੀ ਵਾਰੀ ਬੀਤੀ ਘਟਨਾ ਵਿੱਚ ਸਾਡਾ ਕੋਈ ਹੱਥ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਕਿਸੇ ਕੰਮ ਦੇ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਤਾ ਲੱਗੇ ਕਿ ਉਹ ਰੱਬ ਦੀ ਮਰਜ਼ੀ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ ਕਿ ਨਹੀਂ ? ਇਸ ਦੇ ਕਈ ਉੱਤਰ ਸੰਭਵ ਹਨ। ਸਦਾਚਾਰਕ ਨੇਮਾਂ ਦੀ ਕਸੌਟੀ ਉੱਤੇ ਕੰਮ ਨੂੰ ਪਰਖਣਾ ਇੱਕ ਉੱਤਰ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਸਦਾਚਾਰ ਦੀ ਸਿੱਧੀ ਚਰਚਾ ਤਾਂ ਘੱਟ ਹੀ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਪਰ ਪੁੰਨ ਪਾਪ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਵੀਕਾਰ ਜ਼ਰੂਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਰਖ ਤੇ ਫਲ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਵੀ :

ਪੁੰਨੀ ਪਾਪੀ ਆਖਣੁ ਨਾਹਿ॥ ਕਰਿ ਕਰਿ ਕਰਣਾ ਲਿਖਿ ਲੈ ਜਾਹੁ॥
ਆਪੇ ਬੀਜਿ ਆਪੇ ਹੀ ਖਾਹੁ॥ (ਪਉੜੀ ੨੦)
ਚੰਗਿਆਈਆ ਬੁਰਿਆਈਆ ਵਾਚੈ ਧਰਮੁ ਹਦੂਰਿ॥ (ਅੰਤਲਾ ਸਲੋਕ)

ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੁੰਨਾਂ ਪਾਪਾਂ ਦੀ ਪਰਵਾਣਤ ਲਿਸਟ ਖ਼ਾਸ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਈ ਹੋਰਨਾਂ ਧਾਰਮਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਗੋਂ ਅਖੌਤੀ ਪੁੰਨਾਂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਘਟਾਉਣ ਦੇ ਸੂਚਕ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤੇ ਹਨ :

ਤੀਰਥੁ ਤਪੁ ਦਇਆ ਦਤੁ ਦਾਨ॥ ਜੇ ਕੋ ਪਾਵੈ ਤਿਲ ਕਾ ਮਾਨੁ॥
(ਪਉੜੀ ੨੧)

ਧੌਲੇ ਬਲਦ ਦੀ ਮਨੌਤ ਦੇ ਜ਼ਿਕਰ ਵੇਲੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਧਰਮ,

ਦਇਆ ਤੇ ਸੰਤੋਖ ਨੂੰ ਧਰਤੀ ਦਾ ਆਸਰਾ ਭਾਵ ਇਸ ਦਾ ਵਿਧਾਨ ਚਲਾਉਣ ਵਾਲੇ ਨੇਮ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਤੇ ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਅਖ਼ੀਰਲੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਸੱਚੀ ਟਕਸਾਲ ਦਾ ਚਿਤਰ ਦੇਂਦਿਆਂ ਜਤੁ, ਧੀਰਜ, ਭਉ, ਭਾਉ ਆਦਿਕ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਸਹਾਇਕ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਅਸੂਲ ਕਰਮ ਲਈ ਕੁਝ ਅਗਵਾਈ ਜ਼ਰੂਰ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਨ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵਲ ਕਈ ਵਾਰੀ ਧਿਆਨ ਦੁਆਇਆ ਵੀ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਨੇਕੀ ਬਦੀ ਦੀ ਅੰਤਕ ਕਸੌਟੀ ਉਹ ਕਿਸੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਨਿਯਮਾਵਲੀ ਨੂੰ ਨਹੀਂ; ਰੱਬ ਦੇ ਭਾਣੇ ਨੂੰ ਹੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ :

ਜੋ ਤੁਧੁ ਭਾਵੈ ਸਾਈ ਭਲੀ ਕਾਰ॥ (ਪਉੜੀ ੧੬)

ਰੱਬ ਦਾ ਭਾਣਾ ਨੇਕੀ ਬਦੀ ਦੀ ਕਸੌਟੀ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕੰਮ ਨੂੰ ਕਰਨ ਲੱਗਿਆਂ ਪਤਾ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੱਗੇ ਕਿ ਇਹ ਰੱਬ ਦੇ ਭਾਣੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ ਕਿ ਨਹੀਂ? ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਮੁੜ ਉੱਥੇ ਹੀ ਪਹੁੰਚ ਗਿਆ। ਕਰਮ ਦੀ ਕਸੌਟੀ ਦਾ ਦੂਸਰਾ ਰੂਪ ਹੈ ਗੁਰੂ ਦਾ ਹੁਕਮ। ਕਰਮ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਗੁਰੂ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਲੈ ਲਈ ਜਾਏ ਤਾਂ ਜਿਹੜਾ ਕੰਮ ਗੁਰੂ ਦੱਸੇ ਉਹ ਨੇਕੀ ਸਮਝ ਕੇ ਜ਼ਰੂਰ ਕੀਤਾ ਜਾਏ। ਸਦਾਚਾਰਕ ਨੇਮ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਨਾਲੋਂ ਗੁਰੂ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਲੈਣੀ ਸੌਖੀ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਸ ਵਕਤ ਗੁਰੂ ਨਜ਼ਦੀਕ ਨਾ ਹੋਵੇ ਉਸ ਵੇਲੇ ਜੇ ਕੋਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਪੈ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਕਿਸ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਲਈ ਜਾਏ? ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਮੌਕੇ ਉੱਤੇ ਫਿਰ ਗੁਰੂ ਦੇ ਦੱਸੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਨੇਮ ਹੀ ਮੁਖ ਰੱਖਣੇ ਪੈਣਗੇ। ਸੋ ਰੱਬ ਦੇ ਹੁਕਮ ਦਾ ਦੂਸਰਾ ਰੂਪ, ਗੁਰੂ ਦਾ ਹੁਕਮ, ਉਸਦਾ ਮਸ਼ਵਰਾ ਜਾਂ ਉਸਦੀ ਦੱਸੀ ਸਦਾਚਾਰਕ ਨਿਯਮਾਵਲੀ ਹੈ। ਰੱਬ ਦੇ ਹੁਕਮ ਦਾ ਤੀਸਰਾ ਰੂਪ, ਕਈ ਲੋਕ, ਮਨੁੱਖੀ ਅਕਲ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ- ਜਿਹੜਾ ਕੰਮ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਮਝ ਅਨੁਸਾਰ ਯੋਗ ਤੇ ਠੀਕ ਹੈ ਉਹ ਰੱਬ ਦੇ ਹੁਕਮ ਦੇ ਵੀ ਅਨੁਕੂਲ ਹੈ। (ਪਰ ਅਕਲ ਦਾ ਨਿਰਨਾ ਅੱਗੋਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਬਾਬਤ ਮਤ-ਭੇਦ ਹਨ) ਜਿਹੜੇ ਲੋਕ ਆਪਣੀ ਅਕਲ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਉੱਤੇ ਭਰੋਸਾ ਰਖਦੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬਹੁਤੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕੁਝ ਅਸੂਲ ਬਣਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅੱਗੋਂ ਅਕਲ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਵਰਤਦੇ ਅਤੇ ਅਮਲ ਦੀ ਕਸੌਟੀ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਪਣਾਏ ਅਸੂਲ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਗੁਰੂ ਤੋਂ ਸਿਦਕ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਬਲਕਿ ਆਪਣੀ ਸੁਤੰਤਰ ਚੋਣ ਨਾਲ, ਜਿਥੋਂ ਕਿਤੋਂ ਵੀ ਜਚਣ, ਧਾਰਨ ਕਰ ਲਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਅਸੂਲਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਨ ਜਾਂ ਘੜਨ ਤੇ ਫਿਰ ਮਨ ਦੇ ਭੁਲੇਖਿਆਂ ਤੋਂ ਚੁਕੰਨੇ ਰਹਿ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਲਈ ਬਹੁਤ ਸੂਖਮ ਮਤ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵਿਰਲੇ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਈਆਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਹੈ ਕਿ ਅਕਲ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਬਾਹਰਲੇ

ਆਧਾਰ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸੂਝ ਵਿੱਚ ਨੇਕੀ ਬਦੀ ਦੀ ਕੁਦਰਤੀ ਪਹਿਚਾਣ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਵਿੱਚ ਹੀ ਮਾਨੋ ਨੇਕੀ ਬਦੀ ਦੇ ਨੇਮ ਲੁਕੇ ਪਏ ਹਨ। ਬੁੱਧੀ ਨੂੰ ਨੇਕਨੀਤੀ ਨਾਲ ਵਰਨਣ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਬਾਹਰਲੀ ਸਦਾਚਾਰਕ ਨਿਯਮਾਵਲੀ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਜਾਂ ਕਰਮ ਦੇ ਸਿੱਟਿਆਂ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕਰਨ ਦੇ, ਪਤਾ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਮਕਾ ਕੰਮ ਕਰਨ ਯੋਗ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ। ਇਸੇ ਨਾਲ ਮਿਲਦਾ ਜੁਲਦਾ ਖ਼ਿਆਲ ਜ਼ਮੀਰ ਜਾਂ ਆਤਮਾ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਦਾ ਹੈ। ਬੁਰਾ ਕੰਮ ਕਰਨ ਲੱਗਿਆਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅੰਦਰੋਂ ਸਿੱਧੀ ਸੂਚਨਾ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ; ਇੱਕ ਮਨਾਹੀ ਦੀ ਟੁਣਕਾਰ ਅੰਦਰ ਵਜਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਆਵਾਜ਼ ਨੂੰ ਸੁਣ ਕੇ ਅਣਸੁਣਿਆ ਨਾ ਕਰੇ ਉਸ ਲਈ ਇਸ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿਨ-ਬ-ਦਿਨ ਪਰੱਬਲ ਹੁੰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਮਜਬੂਰ ਕਰਨ ਦੀ ਤਾਕਤ ਆਉਂਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਸ ਵੱਲੋਂ ਅਣਗਹਿਲੀ ਕੀਤੀ ਜਾਏ, ਮਨ ਵਿੱਚ ਬੇਆਰਾਮੀ, ਉਦਾਸੀ ਤੇ ਪਛਤਾਵੇ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਜਾਗਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰੀ ਜ਼ਮੀਰ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਦੀ ਅਕਲ ਨੂੰ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਅਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਪਹਿਲੋਂ ਬਦੀ ਤੋਂ ਮਨ੍ਹਾਂ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਅੰਦਰਲੀ ਅਗਵਾਈ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਦਾ ਕਾਫ਼ੀ ਅਭਿਆਸ ਕਰ ਲਵੇ ਉਸ ਨੂੰ ਇਹ ਅਗਵਾਈ ਫਿਰ ਨੇਕੀ ਦੇ ਰਾਹ ਵੀ ਸੁਝਾਉਣ ਲਗ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਬਿਨਾਂ ਸੋਚ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਸਿੱਧਾ ਹੁਕਮ ਦੇਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਫ਼ਲਾਣਾ ਕੰਮ ਜ਼ਰੂਰ ਕਰੋ, ਭਾਵੇਂ ਉਸ ਦੇ ਠੀਕ ਹੋਣ ਦੀ ਸਮਝ ਆਵੇ ਜਾਂ ਨਾ।

ਧਾਰਮਕ ਰੁੱਚੀਆਂ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਬਹੁਤ ਲੋਕ ਆਤਮਾ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਨੂੰ ਹੀ ਰੱਬ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਜਾਂ ਹੁਕਮ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਤੁਕ "ਹੁਕਮਿ ਰਜਾਈ ਚਲਣਾ ਨਾਨਕ ਲਿਖਿਆ ਨਾਲਿ" ਵਿੱਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਨੁਸਾਰ ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਰੱਬ ਦਾ ਜੋ ਹੁਕਮ ਹੈ, ਉਹ ਉਸਦੇ ਨਾਲ, ਉਸਦੇ ਅੰਦਰ, ਉਸਦੀ ਆਤਮਾ ਵਿੱਚ ਲਿਖਿਆ ਪਿਆ ਹੈ ਤੇ ਸਨੇ ਸਨੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਅਮਲ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਸੱਚ ਦੀ ਕਮਾਈ ਕਰਨ ਵਾਲਾ 'ਸਚਿਆਰਾ' ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੱਚ ਦੀ ਕਮਾਈ ਦਾ ਅਰਥ ਹੁਕਮ ਦੀ ਤਾਬਿਆਦਾਰੀ ਹੈ, ਰਜ਼ਾ ਦਾ ਜੀਵਨ ਹੈ। ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ "ਆਦਿ ਸੱਚੁ ਜੁਗਾਦਿ ਸੱਚੁ" ਵਿੱਚ ਵਰਣਿਤ ਸੱਚ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸੁਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਸੱਚ ਜਾਂ ਰੱਬ ਨਾਲ ਅਭੇਦਤਾ ਦੇ ਅਰਥ ਦਰਅਸਲ ਰੱਬ ਦੇ ਹੁਕਮ ਨਾਲ ਅਭੇਦਤਾ ਦੇ ਹਨ। ਹੁਕਮ ਦੀ ਤਾਬਿਆਦਾਰੀ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਹਉਮੈਂ ਜਾਂ ਇਸ ਦੇ ਪਰਵਾਰ ਕਾਮ, ਕ੍ਰੋਧ ਆਦਿਕ ਅਨੁਸਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਹੁਕਮ ਨਾਲ ਅਭੇਦਤਾ ਹਉਮੈਂ ਤੋਂ ਨਵਿਰਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ

ਹੈ :

ਨਾਨਕ ਹੁਕਮੈ ਜੇ ਬੁਝੈ ਤਾ ਹਉਮੈ ਕਹੈ ਨ ਕੋਇ ॥੨॥

ਤੇ ਹਉਮੈਂ ਤੋਂ ਨਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਸਭ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਂ ਨੇ ਬਾਰ ਬਾਰ ਸੱਚ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਦੱਸਿਆ ਹੈ।

ਕਈ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਚਾਰਵਾਨਾਂ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ ਰੱਬ ਦੇ ਹੁਕਮ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਤੇ ਕੁਦਰਤ ਵਿੱਚ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚੋਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਜੋ ਸਿੱਖਿਆ ਹਾਸਲ ਕਰਦੀ ਹੈ ਉਸ ਤੋਂ ਦੈਵੀ ਦੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਨੇਮਾਂ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਕੌਤਕ ਪਸ਼ੂ ਪੰਛੀਆਂ ਦੇ ਵਤੀਰੇ, ਸੁੰਦਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ, ਦੇਖਣ ਵਾਲੀ ਅੱਖ ਲਈ ਗੁਝੇ ਅਰਥ ਰਖਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਲਈ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਸੰਕੇਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਬਲਕਿ ਇਕ ਐਸੀ ਮਾਨਸਕ ਅਵਸਥਾ ਭੀ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਟਿਕਾ, ਇਕਾਗਰਤਾ ਤੇ ਸ਼ਾਂਤੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਜੇਹੀ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਚਰਨ ਵਿੱਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਕੁਦਰੰਤ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਲਾ, ਸੰਗੀਤ, ਕਵਿਤਾ ਆਦਿ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੀ ਮਾਨਸਿਕ ਇਕਾਗਰਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਅਦਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਧਾਰਮਕ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੇ ਪਾਠ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਕਈ ਮਨੁੱਖ ਅਨੋਖੇ ਮਾਨਸਕ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨਾਲ ਪਰਿਚਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਰੱਬ ਦਾ ਹੁਕਮ ਮੰਨਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਇਮਾਨਦਾਰ ਜਗਿਆਸੂ ਲਈ ਉਪਰ ਕਥੇ ਹੁਕਮ ਦੇ ਸਾਰੇ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਕੁਝ ਨਾ ਕੁਝ ਸਾਰਥਕਤਾ ਰਖਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਵਿਕਾਸ ਪਦ ਅਨੁਸਾਰ ਇੱਕ ਜਾ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਵਰਤੋਂ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਸਭ ਤੋਂ ਬਹੁਤੀ ਮਹੱਤਤਾ ਕੁਦਰਤ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਸਚਰਜ ਕੌਤਕ ਦੇਖ ਕੇ ਵਿਸਮਾਦਕ ਭਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਨੂੰ ਹੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਰੱਬ ਦਾ ਹੁਕਮ ਮੰਨਣ ਲਈ (ਇਸ ਦੇ ਜੋ ਅਰਥ ਵੀ ਕੀਤੇ ਜਾਣ) ਵਿਸਮਾਦਕ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਹਿਰਦੇ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਹੋਣਾ ਬਹੁਤ ਸਹਾਇਕ ਹੈ। ਹੁਕਮ ਤੇ ਹਉਮੈਂ ਦਾ ਜੋ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਮੁਖ ਰਖੀਏ ਤਾਂ ਵਿਸਮਾਦਕ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਝਟ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਭਾਵ ਮਨੁੱਖ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਅਸਮਰਥਾ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਜਗਾ ਕੇ ਹਉਮੈਂ ਦੀ ਪਕੜ ਢਿੱਲੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਰਚਨਾ ਦੇ ਮਹਾਨ ਆਕਾਰ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਉੱਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਲਘੂ ਆਕਾਰ ਦੀ ਤੁਛਤਾ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦੁਆਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਖ਼ੁਦ-ਪਸੰਦੀ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੌਲਿਆਂ ਕਰਨ ਦਾ ਇੰਨਾ ਯਤਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਿੰਨਾਂ ਰਚਨਾ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਤੇ ਵਿਚਿਤਰਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਮਨੁੱਖੀ ਬੁਧੀ ਦੀ ਅਸਮਰਥਤਾ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ

ਜਗਾ ਕੇ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਰਚਨਾ ਦੇ ਪੂਰੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਕਦੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜਾਣ ਸਕਦਾ– ਇਹ ਸਰਬ-ਪ੍ਰਵਾਣਤ ਸਚਾਈ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਕਲਾ ਦੀ ਜ਼ਬਾਨ ਵਿੱਚ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਸੱਚਾਈ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ "ਸਿਰਿ ਗਾਵਾਰਾ ਗਾਵਾਰੁ" ਕਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੱਚਾਈ ਦੀ ਪਛਾਣ ਵਿੱਚੋਂ ਜੋ ਬੌਧਿਕ ਨਿਮਰਤਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਬੁੱਧੀ ਦੇ ਤਿਖੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਬੁਨਿਆਦ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਜਿਹੜੀ ਬੁੱਧੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਗਿਆਨ ਉਤੇ ਮੋਹਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, (sophistication) ਉਹ ਸਿਆਣਪ ਦੇ ਦਰਜੇ ਤਕ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚੀ। ਅਜੇਹੀ ਸੀਮਤ ਬੁੱਧੀ ਦੇ ਮਾਲਕਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਵਿਅੰਗ ਨਾਲ 'ਸਿਆਣਾ' ਕਹਿ ਕੇ ਛੁਟਿਆਇਆ ਹੈ ਤੇ ਉਤਮ-ਨੀਚ ਦੀ ਕਸੌਟੀ ਉੱਤੇ ਘਟੀਆ ਸਾਬਤ ਕੀਤਾ ਹੈ :

(ੳ) ਨਾਨਕ ਆਖਣਿ ਸਭੁ ਕੋ ਆਖੈ ਇਕਦੂ ਇਕੁ ਸਿਆਣਾ॥
ਵਡਾ ਸਾਹਿਬੁ ਵਡੀ ਨਾਈ ਕੀਤਾ ਜਾ ਕਾ ਹੋਵੈ॥
ਨਾਨਕ ਜੇ ਕੋ ਆਪੌ ਜਾਣੈ ਅਗੈ ਗਇਆ ਨ ਸੋਹੈ॥ (੨੧)

(ਅ) ਬੰਦਿ ਖਲਾਸੀ ਭਾਣੈ ਹੋਇ॥ ਹੋਰੁ ਆਖੁ ਨ ਸਕੈ ਕੋਇ॥
ਜੇ ਕੋ ਖਾਇਕੁ ਆਖਣਿ ਪਾਇ॥
ਉਹ ਜਾਣੈ ਜੇਤੀਆ ਮੁਹਿ ਖਾਇ॥ (੨੫)

ਬੌਧਕ ਨਿਮਰਤਾ ਇਕ ਐਸਾ ਦਰਵਾਜ਼ਾ ਹੈ ਜੋ ਹਉਮੈਂ ਤੋਂ ਨਵਿਰਤੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਮੈਦਾਨਾਂ ਵਲ ਖੁਲ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਹਉਮੈਂ ਦੇ ਦਬਾ ਦੇ ਘਟਣ ਨਾਲ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਵਿੱਚ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਦੀ ਰੁਚੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਹੁਕਮ ਮੰਨਣ ਦੀ ਰੁਚੀ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਜੁਪਜੀ ਦਾ ਗੁੱਝਾ ਯਤਨ ਹੈ। ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਤਕ, ਚਾਰ ਵਾਰੀ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਰਚਨਾ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦੇ ਵਰਣਨ ਬਾਅਦ ਬੌਧਿਕ ਨਿਮਰਤਾ ਜਗਾ ਕੇ ਰਚਨਹਾਰ ਦਾ ਭਾਣਾ ਮੰਨਣ ਦੀ ਤੀਬਰ ਲੋਚਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਸ ਲੋਚਾ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਸਿਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ :

ਕੁਦਰਤਿ ਕਵਣ ਕਹਾ ਵੀਚਾਰੁ॥ ਵਾਰਿਆ ਨ ਜਾਵਾ ਏਕ ਵਾਰ॥
ਜੋ ਤੁਧੁ ਭਾਵੈ ਸਾਈ ਭਲੀ ਕਾਰ॥ ਤੂ ਸਦਾ ਸਲਾਮਤਿ ਨਿਰੰਕਾਰੁ॥੧੬॥

ਇਥੇ ਰੱਬ ਦੇ ਹੁਕਮ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜਿਸ ਇਕਸੁਰਤਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅਸਲ ਮਨੋਰਥ ਸੁਝਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਉਸੇ ਨੂੰ ਚੌਥੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਦਰਬਾਰ ਵਿੱਚ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦਾ ਪਿਆਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋਚਾ ਰਾਹੀਂ ਨਿਰੂਪਣ ਕੀਤਾ ਹੈ :

ਸਾਚਾ ਸਾਹਿਬੁ ਸਾਚੁ ਨਾਇ ਭਾਖਿਆ ਭਾਉ ਅਪਾਰੁ॥

ਆਖਹਿ ਮੰਗਹਿ ਦੇਹਿ ਦੇਹਿ ਦਾਤਿ ਕਰੇ ਦਾਤਾਰੁ॥
ਫੇਰਿ ਕਿ ਅਗੈ ਰਖੀਐ ਜਿਤੁ ਦਿਸੈ ਦਰਬਾਰੁ॥
ਮੁਹੌ ਕਿ ਬੋਲਣੁ ਬੋਲੀਐ ਜਿਤੁ ਸੁਣਿ ਧਰੇ ਪਿਆਰੁ॥

ਰੱਬ ਦੇ 'ਦਰਬਾਰੁ' ਦੀ ਜਾਂ ਉਸਦੇ 'ਪਿਆਰੁ' ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ 'ਸੱਚੁ' ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ, ਤੇ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਅੰਦਰੂਨੀ ਅਰਥ ਹੁਕਮ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰਤਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਹਿਲੀ ਪਉੜੀ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ "ਹੁਕਮਿ ਰਜਾਈ ਚਲਣਾ" ਤੇ ਚੌਥੀ ਦੇ "ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵੇਲਾ ਸਚੁ ਨਾਉ" ਵਿੱਚ ਵੀ ਕਾਫ਼ੀ ਸਾਂਝ ਹੈ। ਨਾਮ ਜਪਣ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਸਦਾ ਇਹ ਯਾਦ ਰੱਖਣਾ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਹੁਕਮ ਹੈ, ਹਉਮੈਂ ਨਹੀਂ, ਭਾਵ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੇ ਸੀਮਤ ਮਰਜ਼ੀ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪਣੇ ਤੇ ਬਾਹਰਲੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਢਾਲਣ ਦੇ ਯਤਨ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਆਪਣੇ ਅਮਲ ਨੂੰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀਆਂ ਅਸਲੀਅਤਾਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਹੀ ਉਸਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਫਲਤਾ ਹੈ। ਨਾਮ ਜਪਣ ਵੇਲੇ ਜੋ ਲੋਕ 'ਵਾਹਿਗੁਰੂ' ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਦੁਹਰਾਉਂਦੇ ਹਨ ਉਹ ਹਰ ਘਟਨਾ ਵਸਤ ਤੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਵਿਸਮਾਦਕ ਭਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਇਹ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਹੁਕਮ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਹੁਕਮ ਮਹਾਨ ਹੈ। ਨਾਮ ਜਪਣ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਹੁਕਮ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਧਾਉਣੀ, ਹਉਮੈਂ ਦੀ ਘਟਾਉਣੀ ਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਹੁਕਮ ਦੀ ਮੁਕੰਮਲ ਆਗਿਆਕਾਰੀ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। 'ਨਾਮ', 'ਹੁਕਮ', 'ਸੱਚ' ਇਕੋ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਵਿਚਰਨ ਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦ ਹਨ।

4.

ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਾਏ ਜੀਵਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਨੁਸਾਰ ਸੱਚ ਉੱਤੇ ਪੁੱਜੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਗੁਣ ਕੋਈ ਕਰਮਹੀਨ ਤੇ ਬੇਹਰਕਤ ਅਵਸਥਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਅਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਾਜ਼ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ ਇੱਛਾ ਦੇ ਸੰਗੀਤ ਨਾਲ ਇਕਾਗਰ ਕਰਕੇ ਹਰ ਪਲ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਲ ਪਲ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਬੁਝਣਾ ਤੇ ਹੁਕਮ ਦੇ ਰਾਹ ਤੁਰਨਾ ਕਰਮਸ਼ੀਲ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਲ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਇਸ਼ਰੇ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਜੇ ਸੱਚਖੰਡ ਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਜੀਵਨ ਪਰਵਾਹ ਦੇ ਕਿਸੇ ਨਿਸ਼ਾਨੇ ਉੱਤੇ ਪੁੱਜ ਕੇ ਅਟਕ ਜਾਣ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਪਰਵਾਹ ਦੇ, ਹਉਮੈਂ ਦੇ ਟੋਇਆਂ ਟਿਬਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਨਿਕਲ ਕੇ, ਹੁਕਮ ਦੀ ਅਡੋਲ ਸ਼ਾਹਰਾਹ ਉਤੇ ਪੈ ਜਾਣ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਵੀ, ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਜਿਵ ਜਿਵ ਹੁਕਮੁ ਤਿਵੈ ਤਿਵ ਕਾਰ" ਦਾ ਆਦਰਸ਼, ਸੰਪੂਰਨ ਤੌਰ ਉੱਤੇ, ਵਰਤੋਂ ਵਿੱਚ ਆ

ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਤੋਂ ਉਰਲੇ ਦਰਜਿਆਂ ਉਤੇ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਯਤਨ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਬੁਝਣਾ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਅਮਲ ਦਾ ਪੰਧ-ਦਰਸਾਊ ਬਣਾਉਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮੁਢਲੇ ਪੜਾਵਾਂ ਉਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹਉਮੈਂ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਪਰਵਾਰ ਦੇ ਜੀਅ, ਕਾਮਾਦਿਕ, ਹੁਕਮ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਸਾਧਕ ਆਪਣੀ ਇਰਾਦਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜਿਤਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਜਦ ਅਭਿਆਸ ਪਕਣ ਬਾਅਦ ਹਉਮੈਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਢਿਲਾ ਪੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਹੁਕਮ ਦੀ ਕਾਰ ਸਹਿਜ-ਸੁਭਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਰਾਦਾ-ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਲਈ ਬੁੱਧੀ ਅਤੇ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਮਿਲਵਰਤਣ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਸਿਮਰਨ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਲੋੜਾਂ ਪੂਰੀਆਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਿਮਰਨ ਕਰਨ ਦਾ ਲਾਭ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਹਰ ਵਕਤ ਹੁਕਮ ਰੂਪੀ ਪੰਧ-ਦਰਸਾਊ ਨੂੰ ਯਾਦ ਰਖਦਾ ਹੈ ਤਾ ਕਿ ਆਪਣੀ ਹਉਮੈਂ ਦੇ ਹੱਥ ਆਪਣੇ ਕਰਮ ਦੀ ਵਾਗ ਡੋਰ ਨਾ ਜਾਣ ਦੇਵੇ। ਸਿਮਰਨ ਹਉਮੈਂ ਤੋਂ ਬਚਣ ਤੇ ਹੁਕਮ ਦੀ ਸ਼ਰਨ ਪੈਣ ਦਾ ਸਹਾਇਕ ਕਰਤੱਵ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਕਿਸੇ ਕਾਲਪਿਨਕ ਦਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਪਹੁੰਚਣਾ ਨਹੀਂ, ਹਰ ਵਕਤ ਆਪਣੇ ਅਮਲ ਦੀਆਂ ਮੁਹਾਰਾਂ ਹੁਕਮ ਦੀ ਸੇਧ ਵਿੱਚ ਮੋੜੀ ਰੱਖਣਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਹਉਮੈਂ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਵਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਖਿੱਚ ਅਮਲ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ ਦੇ ਉੱਕਾ ਅਸਮਰਥ ਹੋ ਜਾਵੇ ਤੇ ਹੁਕਮ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਨੂੰ ਅਮਲ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾ ਕਬੂਲ ਕਰਨ ਲਗ ਪਵੇ, ਓਦੋਂ ਸਿਮਰਨ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਪੂਰਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਿਮਰਨ ਹੁਕਮ ਨਾਲ ਦਰਜਾ ਬਦਰਜਾ ਮੁਕੰਮਲ ਇਕਸੁਰਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੈ ਤੇ ਹਉਮੈਂ ਦੀ ਬਲਵਾਨ ਟੁੰਬ ਨੂੰ ਹੌਲੇ ਹੌਲੇ ਮੱਧਮ ਕਰਦੇ ਜਾਣ ਦਾ ਵਸੀਲਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਧਰਮ ਖੰਡ ਨੂੰ (ਇਰਾਦਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ) ਮਨੁੱਖੀ ਫ਼ਰਜ਼ ਪਾਲਣ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਦਸਣ ਬਾਅਦ ਜਦੋਂ ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਚਿਤਰ ਖਿਚ ਕੇ ਵਿਸਮਾਦਕ ਭਾਵਾਂ ਦੇ ਅਨੰਦਮਈ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਇਕਰਾਰ ਦੁਆਇਆ ਹੈ :

ਧਰਮ ਖੰਡ ਕਾ ਏਹੋ ਧਰਮੁ॥ ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਕਾ ਆਖਹੁ ਕਰਮੁ॥
ਕੇਤੇ ਪਵਣ ਪਾਣੀ ਵੈਸੰਤਰ ਕੇਤੇ ਕਾਨ ਮਹੇਸ॥
ਕੇਤੇ ਬਰਮੇ ਘਾੜਤਿ ਘੜੀਅਹਿ ਰੂਪ ਰੰਗ ਕੇ ਵੇਸ॥
ਕੇਤੀਆ ਕਰਮ ਭੂਮੀ ਮੇਰ ਕੇਤੇ ਕੇਤੇ ਧੂ ਉਪਦੇਸ॥
ਕੇਤੇ ਇੰਦ ਚੰਦ ਸੂਰ ਕੇਤੇ ਕੇਤੇ ਮੰਡਲ ਦੇਸ॥ (ਪਉੜੀ ੩੫)
ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਮਹਿ ਗਿਆਨੁ ਪ੍ਰਚੰਡੁ॥
ਤਿਥੈ ਨਾਦ ਬਿਨੋਦ ਕੋਡ ਅਨੰਦੁ॥ (ਪਉੜੀ ੩੬)

ਇਸ ਅਨੰਦ ਦੇ ਅਸਰ ਹੇਠ ਮਨੁੱਖ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਹਉਮੈਂ ਤੋਂ ਤਰਜੀਹ ਦੇਣ ਦੀ ਕਾਫ਼ੀ ਸਿਖਲਾਈ ਲੈ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਹਉਮੈਂ ਬਹੁਤ ਕਰੜੀ ਹੈ, ਝਟ ਪਟ ਫ਼ਤਹ

ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਸਰਮ ਖੰਡ ਵਿੱਚ ਸਾਧਕ ਦਾ ਇਸ ਨਾਲ ਅਖ਼ੀਰੀ ਮੋਰਚਾ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬਹੁਤ ਪਰਿਸ਼ਰਮ ਦਾ ਖੰਡ ਹੈ। ਸਿਮਰਨ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਦਾ ਸਾਧਕ ਹਉਮੈਂ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਗੁਝੇ ਹਥਕੰਡਿਆਂ ਨੂੰ ਭੀ ਪਛਾਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਪਰਉਪਕਾਰ ਆਦਿਕ ਦੇ ਭੇਸ ਵਿੱਚ ਵਰਤਦੀ ਹੈ। ਹਉਮੈਂ ਦਾ ਅਖ਼ੀਰੀ ਦਾਅ ਨੇਕੀ ਦਾ ਪੜਦਾ ਓੜ੍ਹਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਇਹ ਰੱਬ ਦੇ ਰਾਹ ਦਾ ਹੀ ਪੈਂਤੜਾ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋਵੇ। ਨੇਕੀ ਤੇ ਕੁਰਬਾਨੀ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਜੇ ਸਾਧਕ ਰੰਚਕ ਮਾਤਰ ਭੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਾਣ ਕਰ ਲਵੇ ਤਾਂ ਹਉਮੈਂ ਦੇ ਧੋਖੇ ਵਿੱਚ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਚੇਰੇ ਮਾਣ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਬੁੱਧੀ ਬਹੁਤ ਚੁਕੰਨੀ ਰਖਣੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਮਨ ਉਤੇ ਪੂਰਾ ਕੁੰਡਾ ਲਾਉਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਸਰਮ ਖੰਡ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਓਂ ਹੁਕਮ ਦੇ ਸੱਚੇ ਵਿੱਚ ਢਾਲਣ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰੀ ਜਾਗਰਤ ਤੇ ਜੱਦੋ-ਜਹਿਦ ਸਿਮਰਨ ਦੇ ਆਸਰੇ ਹੀ ਨਿਭਦੀ ਤੇ ਫਲੀਭੂਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਿਮਰਨ ਹੁਕਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਜੋਤ ਨਿਰੰਤਰ ਜਗਾਈ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਕਰਮ ਖੰਡ ਵਿੱਚ ਹਉਮੈਂ ਪੂਰੇ ਤੌਰ ਉਤੇ ਹਥਿਆਰ ਸੁੱਟ ਚੁੱਕੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਹਉਮੈਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਖ਼ਤਮ ਹੋਣ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਆਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਪੂਰੇ ਠਾਠ ਨਾਲ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਹ ਆਤਮਕ ਹੁਲਾਰੇ ਮਾਣਦਾ ਨਾ ਕੇਵਲ ਆਪ ਉਚੇ ਸਿਖਰਾਂ ਉੱਤੇ ਜਿਉਂਦਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਹੋਰਨਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿਖਰਾਂ ਤੱਕ ਪੁਚਾਉਣ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਮਾਨੋ ਉਹ ਜਗਤ ਦੇ ਗੁਰੂਆਂ, ਭਗਤਾਂ, ਪੈਗ਼ੰਬਰਾਂ, ਅਵਤਾਰਾਂ ਦਾ ਹਮਪੱਲਾ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ। ਹੁਕਮ ਦੀ ਕਾਰ ਨਿਰਵਿਘਨ ਚੱਲੇ ਤਾਂ ਇਹ ਸਦਾ ਪਰਉਪਕਾਰ ਤੇ ਕੁਰਬਾਨੀ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਕਰਮ ਹੁਣ ਹਉਮੈਂ ਦੇ ਪਰਛਾਵੇਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਹੁਕਮ-ਪਰਾਇਣ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਰੱਬੀ ਪਰਯੋਜਨਾ ਦਾ ਭਾਈਵਾਲ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਦੇ ਨਿੱਜੀ ਹਿੱਤ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਜੋ ਕੁਝ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਦੈਵੀ ਹਥਿਆਰ ਸਮਝ ਕੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਸੱਚਖੰਡ ਵਿੱਚ ਪਹੁੰਚੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਦਾ ਲੱਛਣ ਹੈ। ਇਉਂ ਧਰਮ ਖੰਡ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸੱਚਖੰਡ ਤਕ ਹੁਕਮ ਦੀ ਕਾਰ ਪ੍ਰਧਾਨ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹੁਕਮ ਦੇ ਜੀਵਨ ਰਾਹੀਂ, ਸੱਚ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਹੁਕਮ ਦਾ ਜੀਵਨ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਬਿਨਾਂ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਨਾਮ ਰੱਬ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਦੁਆਰਾ ਵਿਸਮਾਦਕ ਭਾਵ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਵਿਸਮਾਦ ਪ੍ਰੇਮ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਜਨਮ ਦਾਤਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ ਜਾਗ ਪਵੇ ਉਸ ਦੀ ਆਗਿਆਕਾਰੀ ਸੌਖੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਸਾਰ-ਅੰਸ਼ :

ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਤਿੰਨ ਕਾਰਜ ਕੀਤੇ ਹਨ :

(ੳ) ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਚੇਤਨ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਤੇ ਸਾਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਇਸ ਚੇਤਨ ਸੱਤਾ ਦੀ ਇੱਛਾ ਜਾਂ ਹੁਕਮ ਅਧੀਨ ਚਲਦੀ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ।

(ਅ) ਇਸ ਹੁਕਮ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਾਉਣ ਲਈ ਕਈ ਕਾਵਿਕ ਵਿਧੀਆਂ ਵਰਤੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਉਤੇ ਸਭ ਦਾ ਮੰਤਵ ਪਾਠਕਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਸਮਾਦਕ ਭਾਵ ਜਗਾਉਣਾ ਹੈ।

(ੲ) ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਸਮਾਦਕ ਭਾਵ ਬਲਵਾਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਭਾਵ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਦਕਾ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਰੱਬੀ ਹੁਕਮ ਦੀ ਆਗਿਆਕਾਰੀ ਸੌਖੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਹੁਕਮ ਮੰਨਣਾ ਜੀਵਨ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸੱਚ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਨਾਮ ਸਿਰਮਨ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖੀ ਕਰਮ ਦੀ ਵਾਗ-ਡੋਰ ਰੱਬੀ ਹੁਕਮ ਦੇ ਹੱਥ ਦੇਣ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਅਸਲ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਸੋ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਸਿਧਾਂਤਕ ਨਾਲੋਂ ਸਾਧਨਕ ਪੱਖ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੈ।

*

ਜਪੁ ਦਾ ਸੰਕਲਪ

ਭਾਰਤੀ ਧਾਰਮਕ ਅਭਿਆਸਾਂ ਵਿੱਚ ਜਪ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਤਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਦਾਨ, ਤੀਰਥ-ਯਾਤਰਾ, ਯਗ, ਕੁੰਭ ਆਦਿਕ ਤਾਂ ਕਦੀ ਕਦੀ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਧਰਮ ਦੇ ਅੰਗ ਸਨ, ਪਰ ਆਰਤੀ, ਪੂਜਾ, ਇਸ਼ਨਾਨ, ਹਵਨ ਆਦਿ ਰੋਜ਼ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵਿੱਚ ਲਿਆਏ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਨਾਲ ਕੁਝ ਪਵਿੱਤਰ ਮੰਤਰ ਪੜ੍ਹਨ ਦਾ ਰਿਵਾਜ ਆਮ ਸੀ। ਮੰਤਰਾਂ ਦੇ ਜਪ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਲਗਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਰ ਧਾਰਮਕ ਅਭਿਆਸਾਂ ਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅੰਗ ਸਨ, ਬਲਕਿ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੇ ਸਨ। ਧਰਮ ਵਲ ਬਹੁਤਾ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਤਾਂ, ਦਿਨ ਦੇ ਕੁਝ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸਮਿਆਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਵੀ, ਤਕਰੀਬਨ ਹਰ ਵਕਤ, ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਪਵਿੱਤਰ ਮੰਤਰ ਦਾ ਪਾਠ ਕਰਦੇ ਜਾਂ ਗਾਉਂਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ। ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਧਾਰਾ, ਸ਼ੈਵ ਧਾਰਾ ਤੇ ਵੈਸ਼ਨਵ ਧਾਰਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਤੇ ਸਾਧਨਾਂ ਵਿੱਚ ਅਨੇਕਾਂ ਮਤਭੇਦ ਤੇ ਵਖਰੇਵੇਂ ਸਨ ਪਰ ਮੰਤਰਾਂ ਦੇ ਜਪ ਦਾ ਅੰਗ ਸਭ ਵਿੱਚ ਸਾਂਝਾ ਸੀ। ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਯਗ-ਹਵਨ, ਵੇਦ-ਮੰਤਰਾਂ ਦੇ ਪਾਠ ਬਿਨਾਂ ਅਧੂਰੇ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ। ਯੋਗ-ਅਭਿਆਸ ਵਿੱਚ 'ਓਮ' ਆਦਿਕ ਪਵਿੱਤਰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਜਾਪ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਥਾਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਤਾਂਤਰਕ ਮਤ ਤਾਂ ਜੰਤਰ ਮੰਤਰ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਹੋਰ ਕੁਝ ਰਹਿ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਗਿਆ। ਬੁਧ-ਮਤ ਦੀਆਂ ਤਾਂਤਰਕ ਰੰਗਤ ਵਾਲੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਸ਼ਾਖ਼ਾਂ ਨੇ ਮੰਤਰ ਦੇ ਰਟਣ ਦੇ ਨਵੇਂ ਨਵੇਂ ਢੰਗ ਪਰਚੱਲਤ ਕਰਕੇ ਇਸ ਅੰਗ ਨੂੰ ਅਤਿ ਦੇ ਦਰਜੇ ਉੱਤੇ ਪੁਜਾ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਵੈਸ਼ਨਵ ਧਰਮਾਂ ਨੇ ਵੈਦਕ ਕਰਮ ਕਾਂਡ, ਯੋਗਾ-ਅਭਿਆਸ ਤੇ ਤਾਂਤਰਕ ਪੂਜਾ-ਵਿਧੀਆ ਵਿਰੁੱਧ ਜ਼ੋਰਦਾਰ ਪ੍ਰੋਟੈਸਟ ਖੜ੍ਹਾ ਕੀਤਾ ਪਰ ਪਵਿੱਤਰ ਭਜਨਾਂ ਦੇ ਜਪ, ਪਾਠ ਤੇ ਕੀਰਤਨ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਤੋਂ ਉਹ ਭੀ ਇਨਕਾਰ ਨਾ ਕਰ ਸਕੇ। ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦਰਵੇਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਵਜਦ ਵਿੱਚ ਆ ਕੇ ਜਾਂ ਵਜਦ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ "ਅੱਲਾ ਹੂ ਅੱਲਾ ਹੂ" ਜਾਂ ਹੋਰ ਅਜਿਹੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਘੰਟਿਆਂ ਬਧੀ ਦੁਹਰਾਈ ਜਾਣ ਦਾ ਰਿਵਾਜ ਅਨੇਕਾਂ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਸਦੀਆਂ ਤਕ ਪਰਚੱਲਤ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕਵਾਲਾਂ ਨੂੰ ਹੁਣ ਤਕ ਕਾਫ਼ੀਆਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਦੁਹਰਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਹਾਲ ਪੈ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਜਪ ਦੇ ਸਮਾਨਅੰਤਰ

ਇਸਲਾਮ ਵਿੱਚ 'ਜ਼ਿਕਰ' (ਜਾਂ ਧਿਕਰ) ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਬਹੁਤ ਬਲਵਾਨ ਰਹੀ ਹੈ। ਮਾਲਾ ਦਾ ਰਿਵਾਜ ਜਿੰਨਾਂ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਹੈ ਓਨਾ ਹੀ ਤਸਬੀ ਦਾ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਤੇ ਈਸਾਈਆਂ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਹਰ ਧਰਮ ਮਾਲਾ-ਤਸਬੀਆਂ ਤੇ ਮੰਤਰਾਂ-ਜਾਪਾਂ ਦੀ ਨਿਖੇਧੀ ਕਰਦਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨੂੰ ਅਵੱਸ਼ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਧਾਰਮਕ ਚੇਤਨਾ, ਨੀਵੇਂ ਤੇ ਉੱਚੇ ਦੋਹਾਂ ਪੱਧਰਾਂ ਉੱਤੇ, ਮੰਤਰਾਂ ਭਜਨਾਂ ਦੇ ਜਪ ਤੇ ਪਾਠ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੇ ਮੰਤਵਾਂ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੋਣ ਦੇ ਸਦਾ ਅਸਮਰਥ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਵੀ ਜਪ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿੱਚ।

2.

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿੱਚ ਅੰਕਿਤ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚੋਂ ਜਪੁਜੀ ਇੱਕ ਐਸੀ ਰਚਨਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਉੱਤੇ ਕਿਸੇ ਰਾਗ ਦਾ ਨਾਂ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਦੀ ਸੋਦਰ ਵਾਲੀ ਪਉੜੀ ਥੋੜ੍ਹੇ ਜਿਹੇ ਫ਼ਰਕ ਨਾਲ 'ਆਸਾ ਰਾਗੁ' ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਆਈ ਹੈ ਤੇ ਕਈ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਰਾਏ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਫ਼ਰਕ ਇਸ ਨੂੰ ਰਾਗ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਢਾਲਣ ਵਾਸਤੇ ਪਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਗੁਰਦਵਾਰਿਆਂ ਵਿੱਚ ਕੀਰਤਨ ਕਰਦਿਆਂ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਕਿਸੇ ਭਾਗ ਨੂੰ ਵੀ ਗਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ। ਕਈ ਵੇਰ ਸਵੇਰ ਵੇਲੇ ਸੰਗਤ ਰਲ ਕੇ ਇਸ ਬਾਣੀ ਦਾ ਪਾਠ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਪਾਠ ਬਾਕਾਇਦਾ ਬਝਵੀਂ ਲੈਅ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਪਾਠ ਨੂੰ ਸੰਗੀਤ ਦਾ ਅਲਾਪ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸੰਪਾਦਕ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਵੱਲੋਂ, ਹੋਰ ਬਾਣੀਆਂ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ, ਜਪੁਜੀ ਉੱਤੇ ਕਿਸੇ ਰਾਗ ਦਾ ਨਾਂ ਨਾ ਦੇਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਪੁਜੀ ਗਾਉਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਵਿਚਾਰ ਕੇ ਪੜ੍ਹਨ ਵਾਲੀ ਬਾਣੀ ਹੈ। ਕਈ ਸਮਝਦਾਰ ਲੋਕ ਤਾਂ ਸਵੇਰੇ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਇਕਾਂਤ ਵਿੱਚ ਬੈਠ ਕੇ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੌਰ ਉੱਤੇ, ਇਸਦਾ ਪਾਠ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸ਼ਾਇਦ ਸੋਚ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਵਾਤਾਵਰਨ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰ ਲਫ਼ਜ਼ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ "ਸੰਗਤ" ਜਾਂ "ਸਾਧ-ਸੰਗ" ਵਰਗਾ ਇਕ ਵੀ ਲਫ਼ਜ਼ ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ "ਵੀਚਾਰ" ਜਾਂ "ਵੀਚਾਰੁ" ਲਫ਼ਜ਼ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਪੰਦਰਾਂ ਵਾਰੀ ਇਸ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਦਸਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ। 'ਵੀਚਾਰ' ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਗਾਵਹਿ' ਲਫ਼ਜ਼ ਵੀ ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਵਾਰੀ ਆਇਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਨਸ਼ਾ ਇਹ ਲਗਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜਿਥੇ ਕਰਤਾਰ ਦੀਆਂ ਸਿਫ਼ਤਾਂ ਗਾਉਣ ਨਾਲ ਲਾਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਉਸ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨੀ ਭੀ ਸਾਰਥਕ ਹੋ

ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜਾਂ ਸ਼ਾਇਦ ਉਹ ਗਾਉਣ ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਅਮਲਾਂ ਨੂੰ ਮਿਲਾ ਕੇ ਵਰਤਣ ਦਾ ਸੁਝਾ ਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਜੇ ਜਪੁਜੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸਮੁਚੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਬਾਣੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਦੇ ਪਾਠ ਤੋਂ ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਬਹੁਤ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਨਾਲੋਂ ਸੋਚ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਦਰਜਾ ਬਹੁਤ ਉੱਚਾ ਹੈ। ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਧਰਮ ਵਿਚ ਉਦੋਂ ਪਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਦ ਧਰਮ ਇਕ ਸਮਾਜਕ ਸੰਸਥਾ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਇਕਾਗਰਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਧਾਰਮਕ ਨੇਤਾ ਸਾਂਝੇ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਰਿਵਾਜ ਤੋਰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਾ, ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਨੂੰ, ਸਾਂਝੇ ਸਮਾਜਕ ਕਰਮਾਂ ਤੋਂ ਨਿਆਰੇ ਰਖ ਕੇ, ਮੁਖ ਤੌਰ ਉਤੇ, ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਰਹੱਸਮਈ ਭਾਵਾਂ ਜਾ ਅਧਿਆਤਮਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਕਰਨਾ ਜ਼ਾਹਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਧਰਮ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਪੱਖ ਨਾਲੋਂ ਇਸਦੇ ਬੌਧਿਕ ਤੇ ਆਤਮਿਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਪਰਧਾਨਤਾ ਦੇਂਦੇ ਸਨ।

ਵੇਦਾਂ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਹਿੱਸਾ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਹੈ ਤੇ ਅੰਤਲਾ ਗਿਆਨ-ਕਾਂਡ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਵੇਦਾਂਤ ਵੀ ਕਹਿ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਵੇਦਾਂਤ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦਾ ਹੀ ਸੰਮਿਲਤ ਰੂਪ ਹੈ ਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਧਰਮ ਦੀ ਲੋਕ-ਧਾਰਾ (ਕਰਮ-ਕਾਂਡ) ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਸ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਧਾਰਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਹੈ। ਇਸਲਾਮ ਵਿਚ ਇਹੋ ਫ਼ਰਕ ਸ਼ਰਈ ਧਾਰਾ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਧਾਰਾ ਦੇ ਅਡਰੇ ਰਾਹਾਂ ਵਿਚ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੇ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਮਿਲਾ ਕੇ ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਲਗਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਬੁੱਧੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਤਾਂ ਨਿਰੋਲ ਭਾਵਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਇਸ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰ ਸਕਣਾ ਵੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ। ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੇ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਸੰਯੁਕਤ ਕਰ ਕੇ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਨਾਲ ਧਰਮ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਜਿੰਨਾ ਫਲੀਭੂਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਉਨਾਂ ਕਿਸੇ ਇਕ ਅੰਗ ਰਾਹੀਂ ਨਹੀਂ। ਜਪੁਜੀ ਦੀਆਂ ਹੇਠ ਲਿਖੀਆਂ ਤੁੱਕਾਂ ਧਰਮ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਵਿਚ ਭਾਵਾਂ ਤੋਂ ਛੁਟ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੱਖ ਸੂਚਨਾ ਦੇ ਰਹੀਆਂ ਹਨ :

(ੳ) ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵੇਲਾ ਸੱਚੁ ਨਾਉ ਵਡਿਆਈ ਵੀਚਾਰੁ॥ (੪)

(ਅ) ਮਤਿ ਵਿਚਿ ਰਤਨ ਜਵਾਹਰ ਮਾਣਿਕ ਜੇ ਇਕ ਗੁਰ ਕੀ ਸਿਖ ਸੁਣੀ॥ (੬)

(ੲ) ਐਸਾ ਨਾਮੁ ਨਿਰੰਜਨ ਹੋਇ॥ ਜੇ ਕੋ ਮੰਨਿ ਜਾਣੈ ਮਨਿ ਕੋਇ॥੧੨॥

ਪਰ ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਨਾਂ ਕਰਮ ਕਾਂਡੀਆਂ ਦੇ ਅਮਲ ਦੀ ਯਾਦ ਬਹੁਤ ਜਲਦੀ ਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ। "ਜਪੁ" ਤੋਂ "ਮੰਤਰ" ਦੋ ਸ਼ਬਦ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਨਾਲ ਆਮ ਤੌਰ ਉਤੇ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਜੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਸੋਚ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼

ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੇਣੀ ਸੀ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਨਾਲ 'ਜਪੁ' ਲਫ਼ਜ਼ ਨੂੰ ਕਿਉਂ ਸੰਬੰਧਤ ਕੀਤਾ ਜੋ ਗੁਹਝ ਮੰਤਰਾਂ ਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਵਿਚਾਰੇ ਰਟਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਬਦਨਾਮ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਸੀ? ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਮੁਢ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਆਏ ਮੰਗਲਾਚਰਨ ਨੂੰ ਮੂਲ-ਮੰਤਰ ਕਹਿਣ ਦਾ ਰਿਵਾਜ ਸਿਖ ਧਾਰਮਕ ਦਾਇਰਿਆਂ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਹੈ। ਕਈ ਲੋਕ ਸਮਝਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਇਹ \ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਦਰਜ ਕਰਨ ਬਾਅਦ "ਜਪੁ" ਲਫ਼ਜ਼ ਲਿਖ ਕੇ ਇਹ ਆਗਿਆ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਮੰਤਰ ਨੂੰ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰਟਿਆ ਜਾਏ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਰਨਾਂ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਲੋਕ ਆਪਣੇ ਮੰਤਰਾਂ ਨੂੰ ਜਪਦੇ ਹਨ। ਬੋਧੀਆਂ, ਜੋਗੀਆਂ ਤੇ ਦਰਵੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਕੁਝ ਖ਼ਾਸ ਲਫ਼ਜ਼ਾਂ ਦੇ ਜੁਟ ਨੂੰ ਬਾਰ ਬਾਰ ਦੁਹਰਾਉਣ ਦੇ ਰਿਵਾਜ ਦੀ ਪੈਰੋਕਾਰੀ ਕਰਨ ਦੇ ਚਾਹਵਾਨ ਲੋਕ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਇਸ ਦਸੀ ਜਾਂਦੀ ਆਗਿਆ ਨੂੰ ਪਰਮਾਣਿਕ ਸਮਝ ਕੇ ਪਰਵਾਨ ਕਰਦੇ ਤੇ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਦਾ ਜਾਪ ਆਮ ਮੰਤਰਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰਟਦੇ ਹਨ। ਮੰਤਰ ਬਾਬਤ ਆਮ ਖ਼ਿਆਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਗੁਝੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕੁਦਰਤ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਉਤੇ ਐਸਾ ਅਸਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਬੁੱਧੀ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਣਾ ਕਠਨ ਜਾਂ ਬੇਲੋੜਾ ਹੈ। ਕਈ ਲੋਕ ਜਪੁਜੀ ਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪਉੜੀਆਂ ਨੂੰ ਮੰਤਰਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਣਵਿਚਾਰੇ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਇਸਦੇ ਜਾਪ ਤੋਂ ਪਦਾਰਥਕ ਜਾਂ ਸੰਸਾਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦੀ ਆਸ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਪੁਜੀ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਰਤਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰ ਸੁਝੀ ਹੋਣੀ ਹੈ ਪਰ ਜੇ ਫਿਰ ਭੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਬਾਣੀ ਨਾਲ ਜਪੁ ਸ਼ਬਦ ਸੰਬੰਧਤ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਜਪ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਬਹੁਤ ਬਲਵਾਨ ਸੀ ਤੇ ਉਹ ਇਸ ਵਿਚ ਸੁਧਾਰ ਕਰਕੇ ਇਸਦਾ ਲਾਭ ਉਠਾ ਲੈਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ, ਜਾਂ ਉਹ ਖ਼ੁਦ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਜਪ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਦੇ ਕਾਇਲ ਸਨ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਧਰਮ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਸੀ ਉਸਦੀ ਸਫਲਤਾ ਲਈ ਜਪ ਜ਼ਰੂਰ ਕਾਫ਼ੀ ਸਹਾਇਤਾ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਇਸੇ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣਾ ਲਿਆ। ਲਫ਼ਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਜੀਭ ਨਾਲ ਬਾਰ ਬਾਰ ਦੁਹਰਾਉਣ ਦੇ ਲਾਭ ਤੋਂ ਉਹ ਕਿੰਨੇ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਸਨ, ਇਹ ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਬੱਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਤੋਂ ਭਲੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ :

ਇਕਦੂ ਜੀਭੌ ਲਖ ਹੋਹਿ ਲਖ ਹੋਵਹਿ ਲਖਵੀਸ॥
ਲਖੁ ਲਖੁ ਗੇੜਾ ਆਖੀਅਹਿ ਏਕੁ ਨਾਮੁ ਜਗਦੀਸ॥
ਏਤੁ ਰਾਹਿ ਪਤਿ ਪਵੜੀਆ ਚੜੀਐ ਹੋਇ ਇਕੀਸ॥
ਸੁਣਿ ਗਲਾ ਆਕਾਸ ਕੀ ਕੀਟਾ ਆਈ ਰੀਸ॥
ਨਾਨਕ ਨਦਰੀ ਪਾਈਐ ਕੂੜੀ ਕੂੜੈ ਠੀਸ॥ ੩੨॥

ਇਸ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਮੰਤਰਾਂ ਦੇ ਜਾਪ ਤੋਂ ਪਦਾਰਥਕ ਸਿਧੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਮਨੋਬਿਰਤੀ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਨਹੀਂ ਦਿਸਦੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਪਦਾਰਥਕ ਸਿਧੀ ਨਹੀਂ, ਸਭ ਸਿਧੀਆਂ ਦਾ ਸੋਮਾ 'ਜਗਦੀਸ਼' ਹੈ, ਜਿਸ ਤਕ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਉਹ ਜਪ ਨੂੰ ਪੌੜੀਆਂ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੌੜੀਆਂ ਉਤੇ ਚਲਣ ਨਾਲ, ਭਾਵ ਜਪ ਦੀ ਜੁਗਤੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਰਤਣ ਨਾਲ ਭੀ ਜਗਦੀਸ਼ ਨੂੰ ਪਾ ਲੈਣਾ ਉਹ ਅਵਸ਼ ਕਰਾਰ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੇ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਉਹ ਮਿਹਰ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਭੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ।

3.

ਵੇਦ ਮੰਤਰ ਪੜ੍ਹ ਕੇ, ਹਵਨ-ਯਗ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਜਾਂ ਮਾਲਾ, ਚਕਰੀਆਂ ਆਦਿਕ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਬੋਧੀ ਮੰਤਰ ਪੜ੍ਹਨ ਵਾਲੇ ਤਿਬਤੀਆਂ ਦਾ ਨਿਸਚਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੰਤਰ ਵਿਚ ਜੋ ਲੁਪਤ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਉਹ ਉਸ ਨੂੰ ਬਾਰ ਬਾਰ ਰਟਣ ਨਾਲ ਜ਼ਰੂਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਜਿਸ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਦੀ ਅਰਾਧਨਾ ਲਈ ਮੰਤਰ ਪੜ੍ਹਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਾਧਕ ਦੇ ਮਨ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪੂਰੀ ਕਰੇ। ਇਸ ਨਿਸਚੇ ਮੁਤਾਬਕ ਮੰਤਰ ਪੜ੍ਹਨ ਵੇਲੇ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਨਾਲ ਕੋਈ ਭਾਵਕ ਸਾਂਝ ਹੋਣੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ, ਕੇਵਲ ਮੰਤਰ ਦੇ ਅੱਖਰਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ੁਧ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਧੀ ਅਨੁਸਾਰ ਉਚਾਰਨਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਜਪ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਹੋਰ ਭੀ ਕਈ ਵੰਨਗੀਆਂ ਹੋਣਗੀਆਂ, ਪਰ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਲਈ ਜਪ ਦੇ ਅਰਥ ਇਹੋ ਕਰਮ-ਫਲ ਦੀ ਲੜੀ ਵਾਲੇ ਸਨ। ਜਪ ਨਾਲ ਨਦਰ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਸੰਬੰਧਤ ਕਰਨ ਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹੀ ਸੀ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਮੰਤਰ ਪੜ੍ਹਨ ਵੇਲੇ ਸਾਧਕ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਇਹ ਸੌਦਾ ਬਿਰਤੀ ਨਹੀਂ ਸਨ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਦੇਣੀ ਚਾਹੁੰਦੇ ਕਿ ਜਿਹੜੀ ਸਾਧਨਾ ਉਹ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਸਦਾ ਫਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਉਸਦਾ ਹੱਕ ਹੈ। ਜੇ ਆਪਣੇ ਹੱਕ ਦਾ ਖ਼ਿਆਲ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਸਾਧਕ ਇਸ਼ਟ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸਾਧਨਾਂ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਮੰਨ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਮੰਤਰ ਪੜ੍ਹਨ ਵੇਲੇ ਆਪਣਾ ਧਿਆਨ ਇਸ਼ਟ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਮੰਤਰ ਦੇ ਲਫ਼ਜ਼ਾਂ ਵਿਚ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨਾਮ ਨੂੰ ਜ਼ਬਾਨ ਨਾਲ ਬਾਰ ਬਾਰ ਰਟਣ ਦੇ ਬਹੁਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਹਨ ਪਰ ਆਪਣੇ ਰਟੇ ਅੱਖਰਾਂ ਵਿਚ ਇਸ਼ਟ ਨੂੰ ਮਜਬੂਰ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਰੱਬ ਦਾ ਪਿਆਰ ਜਗਾਉਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਵਲੋਂ ਇਕ ਤਰਲਾ ਤਸੱਵਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। "ਇਕਦੂ ਜੀਭੌ ਲਖ ਹੋਹਿ ਲਖ ਹੋਵਹਿ ਲਖਵੀਸ॥ ਲਖੁ ਲਖੁ ਗੇੜਾ ਆਖੀਅਹਿ ਏਕੁ ਨਾਮੁ ਜਗਦੀਸ॥" ਤੁਕਾਂ ਦੇ ਲਫ਼ਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨ ਵੇਲੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਿਛੇ ਇਕ ਭਾਵਕ ਉਭਾਰ ਉਠਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਉਤਾਂਹ ਚੜ੍ਹਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਭਾਵਕ ਉਭਾਰ ਇਸ ਗਲ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ ਕਿ

ਕਵੀ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਇਸ਼ਟ ਨਾਲ ਡੂੰਘੀ ਪ੍ਰੀਤ ਤੇ ਉਸਦੀ ਲਗਾਤਾਰ ਯਾਦ ਵਸਦੀ ਹੈ। ਲੱਖਾਂ ਕਰੋੜਾਂ ਜੀਭਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹਰੇਕ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੇ ਨਾਮ ਨੂੰ ਜਪਣਾ ਮਾਨੋਂ ਡੂੰਘੀ ਸਿਕ ਵਿਚ ਹਰ ਪਲ ਉਸ ਦੇ ਮੇਲ ਨੂੰ ਤਾਂਘਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਭਾਵਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਜਪ ਸੌਦਾਬਾਜ਼ੀ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਨਾਲ ਕੀਤੇ ਵਿਧੀ-ਪੂਰਵਕ ਜਪ ਨਾਲੋਂ ਬਹੁਤ ਵਖਰੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਹੈ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਇਸ ਦਾ ਨਾਮ ਭੀ 'ਜਪੁ' ਹੀ ਰਖਿਆ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਸਪਸ਼ੱਟ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਅਮਲ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਇਸ਼ਟ ਨਾਲ ਭਾਵਕ ਸਾਂਝ ਕਾਇਮ ਰਖਣੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦਾ ਅੰਤਮ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਇਸ਼ਟ ਦਾ ਪਿਆਰ ਜਿਤਣਾ ਹੈ :

ਫੇਰਿ ਕਿ ਅਗੈ ਰਖੀਐ ਜਿਤੁ ਦਿਸੈ ਦਰਬਾਰੁ॥
ਮੁਹੌ ਕਿ ਬੋਲਣੁ ਬੋਲੀਐ ਜਿਤੁ ਸੁਣਿ ਧਰੇ ਪਿਆਰੁ॥
ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵੇਲਾ ਸਚੁ ਨਾਉ ਵਡਿਆਈ ਵੀਚਾਰੁ॥
ਕਰਮੀ ਆਵੈ ਕਪੜਾ ਨਦਰੀ ਮੋਖੁ ਦੁਆਰੁ॥
ਨਾਨਕ ਏਵੈ ਜਾਣੀਐ ਸਭੁ ਆਪੇ ਸਚਿਆਰੁ ॥੪॥

ਇਥੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵੇਲੇ ਉਠਕੇ ਨਾਮ ਜਪਣ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਸਚਿਆਰ ਰੱਬ ਦਾ ਪਿਆਰ ਜਿੱਤਣਾ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਲਈ ਨਦਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਕਰਾਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਨਾਮ ਜਪਣਾ ਨਾ ਸੰਸਾਰੀ ਇੱਛਾ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੈ, ਨਾ ਸੌਦਾ-ਬਿਰਤੀ ਦਾ ਸੂਚਕ। ਜਿਹੜਾ ਇਸ਼ਟ ਦਾ ਪਿਆਰ ਜਿੱਤਣ ਦਾ ਇੱਛਕ ਹੈ ਉਹ ਉਸਦਾ ਨਾਮ ਜਪਦਿਆਂ ਉਸ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਵੱਲੋਂ ਅਵੇਸਲਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਕਿਸੇ ਮੰਤਰ ਦਾ ਮਸ਼ੀਨੀ ਜਿਹਾ, ਅਵੇਸਲੇ ਮਨ ਨਾਲ ਕੀਤਾ, ਦੁਹਰਾ ਜਾਂ ਰਟਨ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਪੂਰੇ ਸੁਚੇਤ ਮਨ ਨਾਲ, ਸੁਰਤੀ ਇਕਾਗਰ ਕਰਕੇ, ਇਸ਼ਟ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣਾ ਹੈ। ਨਾਮ-ਜਪਣ ਨੂੰ ਇਹ ਮਸ਼ੀਨੀ ਹਰਕਤ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੇ ਸਾਰੇ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਵਰਤੋਂ ਵਿੱਚ ਲਿਆ ਕੇ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਐਸਾ ਅਮਲ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨ ਦੀਆਂ ਡੂੰਘਾਈਆਂ ਵਿੱਚ ਰੱਬ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਜਾਗ ਸਕੇ।

ਉਪਰੋਕਤ ਤੁੱਕਾਂ ਵਿੱਚ 'ਵਡਿਆਈ ਵੀਚਾਰੁ' ਸ਼ਬਦ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਮੰਗਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਇਹ ਸੁਝਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵੇਲੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਨਾਲ ਯਾਦ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਉਸਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨੀ ਵੀ ਲਾਭਦਾਇਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਵਿਚਾਰ ਪਹਿਲਾ ਕਦਮ ਹੈ ਤੇ ਪਿਆਰ ਭਰੀ ਯਾਦ ਦੂਜਾ। ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਅਰਥ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਣੇ

ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਜਿਹੜਾ ਸਾਧਕ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਸਿਮਰਨ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਉਸਦੇ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਗੁਣ ਦੀ ਖਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੋਣੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਜਿਉਂਦੀ ਜਾਗਦੀ ਖਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਬਗ਼ੈਰ ਕੋਈ ਦਿਲ ਲਾ ਕੇ ਸਿਮਰਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਸਾਧਾਰਨ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਵੀ ਅਸੀਂ ਪਿਆਰ ਨਾਲ ਉਸ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਦੇ ਕਿਸੇ ਗੁਣ ਦੀ ਖਿੱਚ ਸਾਡੇ ਅੰਦਰ ਪੈਦਾ ਹੋ ਚੁਕੀ ਹੋਵੇ। ਆਮ ਤੌਰ ਉਤੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਆਧਾਰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਉਸ ਦਾ ਇੱਕ ਐਸਾ ਗੁਣ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਪ੍ਰੇਮੀ ਲਈ ਕਹਿਰਾਂ ਦੀ ਕਸ਼ਿਸ਼ ਰਖਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਇਸ ਦੇ ਅਸਰ ਤੋਂ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਰੱਬ ਦਾ ਪਿਆਰ ਵੀ ਤਾਂ ਹੀ ਜਾਗਦਾ ਹੈ ਜੇ ਉਸ ਦਾ ਕੋਈ ਲੱਛਣ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਇਸੇ ਤੀਬਰਤਾ ਨਾਲ ਆਕਰਸ਼ਤ ਕਰੇ। ਰੱਬ ਵਿੱਚ ਅਨੇਕਾਂ ਗੁਣ ਹਨ। ਜਿਹੜਾ ਗੁਣ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰੇਗਾ, ਇਹ ਉਸਦੀ ਮਾਨਸਕ ਬਣਤਰ, ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ, ਸੁਭਾ ਤੇ ਲੋੜਾਂ ਉਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਫ਼ਰੀਦ ਜਾਂ ਬਾਬੇ ਬੁੱਢੇ ਨੂੰ ਮੌਤ ਦੀ ਘਟਨਾ ਦੇਖ ਕੇ ਹੀ ਰੱਬ ਯਾਦ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਰੱਬ ਦੇ ਮਹਾਂ-ਕਾਲ ਸਰੂਪ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਕਰਕੇ ਉਸ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਜਾਂ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਲਪਣਾ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਰੱਬ ਤਕ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਰੱਬ ਦੇ ਸੁਹਜਮਈ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰ ਕੇ ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰੀਤਵਾਨ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਅਨਿਆਂ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਰੱਬ ਦਾ ਦੁਸ਼ਟ ਦਮਨ ਗੁਣ ਖਿਚ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਆਰਥਕ ਸੰਕਟ ਵਿੱਚ ਗ੍ਰਸੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਉਸ ਦਾ ਦਾਤਾਰ ਸਰੂਪ। ਰੱਬ ਦਾ ਜਿਉਂਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਜਿਸ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਦੇ ਅਜੇਹੇ ਕਿਸੇ ਗੁਣ ਵੱਲ ਉਸ ਦਾ ਧਿਆਨ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾ ਖਿੱਚੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਸ਼ਕ ਕਿਸੇ ਅਦੁਤੀ ਹੁਸਨ ਦੀ ਕਾਟ ਖਾ ਕੇ ਫਿਰ ਦਿਨ ਰਾਤ ਉਸ ਹੁਸਨ ਦੇ ਇਕ ਇਕ ਅੰਗ ਦੀਆਂ ਸੋਚਾਂ ਵਿੱਚ ਡੁਬਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੱਬ ਦਾ ਪ੍ਰੀਤਵਾਨ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਕਿਸੇ ਸੁਭਾਗੇ ਅਵਸਰ ਵੇਲੇ ਰੱਬ ਦੇ ਕਿਸੇ ਗੁਣ ਵਲ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾ ਖਿਚ ਖਾ ਕੇ ਫਿਰ ਉਸ ਗੁਣ ਨੂੰ ਹਰ ਵੇਲੇ ਯਾਦ ਕਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਰੱਬ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਪਹਿਲੋਂ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਉਸਦੀ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰੇਮ ਨੂੰ ਹੋਰ ਡੂੰਘਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਉਂ ਖਿਚ, ਵਿਚਾਰ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਨਾਲੋ ਨਾਲ ਚਲਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਾਰੀ ਰੱਬ ਦੇ ਕਿਸੇ ਗੁਣ ਦੇ ਤਜਰਬੇ ਤੋਂ ਉਸ ਵਲ ਖਿੱਚ ਪੈ ਜਾਵੇ ਉਹ ਉਸ ਦੇ ਹੋਰ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਚੇਤਨ ਹੋਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਈ ਵਾਰੀ ਇੱਕ ਮਿੱਤਰ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸੰਗੀਤ ਸੁਣ ਕੇ ਉਸ ਦੇ ਨੇੜੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦੀ ਵਿਦਵਤਾ ਤੇ ਦਲੇਰੀ ਤੋਂ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਿੱਤਰਤਾ ਦਾ

ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਸੰਗੀਤ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਸਮਰਥਕ ਵਿਦਵਤਾ ਆਦਿ ਹੋਰ ਗੁਣ ਹਨ। ਰੱਬ ਦੇ ਨੇੜੇ ਆਉਣ ਨਾਲ ਉਸ ਦੇ ਬੇਅੰਤ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਹਰੇਕ ਗੁਣ ਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਦਰਜੇ ਉਤੇ ਪੁੱਜਾ ਦਿਸਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਸਾਧਕ ਰੱਬ ਦੇ ਹਰੇਕ ਉਸ ਗੁਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਜੀਵਨ ਦੇ ਤਜਰਬੇ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰੇ ਜਿਹੜਾ ਉਸ ਦੀ ਸੋਝੀ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਮਾਂ ਨੂੰ ਜਦ ਬੱਚੇ ਨਾਲ ਪਿਆਰ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਹੋਰਨਾਂ ਪਾਸੋਂ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸਿਫ਼ਤਾਂ ਸੁਣ ਕੇ ਬੇਹੱਦ ਖ਼ੁਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਉਸ ਦੀ ਸ਼ੋਭਾ ਸੁਣਨ ਲਈ ਸਦਾ ਉਤਾਵਲੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਜੀਵਨ-ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚੋਂ ਰੱਬ ਦੇ ਦੋ ਚਾਰ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਹੋਣ ਬਾਅਦ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਹੋਰ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਪਤਾ ਦੂਸਰਿਆਂ ਪਾਸੋਂ ਲਗਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਕੋਈ ਵੀ ਉਸਦਾ ਗੁਣਾਨਵਾਦ ਕਰਦਾ ਹੋਵੇ ਉਹ ਉਸ ਤੋਂ ਧੰਨਵਾਦ ਤੇ ਸਤਿਕਾਰ ਨਾਲ ਰੱਬ ਬਾਬਤ ਵਧ ਤੋਂ ਵਧ ਜਾਣਕਾਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਇਸ ਮਾਨਸਕ ਦਸ਼ਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੀਤਾ ਹੈ :

"ਗਾਵੀਐ ਸੁਣੀਐ ਮਨਿ ਰਖੀਐ ਭਾਉ॥
ਦੁਖੁ ਪਰਹਰਿ ਸੁਖੁ ਘਰ ਲੈ ਜਾਇ॥ (੫)

ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਪੁੱਜੇ ਸਾਧਕ ਲਈ ਧਾਰਮਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦਾ ਪਾਠ ਬਹੁਤ ਢੁਕਵਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੱਚੇ ਧਾਰਮਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਰੱਬ ਦਾ ਵਰਣਨ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਉਹ ਕੇਵਲ ਖ਼ੁਸ਼ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਉਤੇ ਆਪਣਾ ਸਾਰਾ ਧਿਆਨ ਵੀ ਕੇਂਦਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਰੱਬ ਦੇ ਕੁਝ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਪਤਾ ਆਪਣੇ ਤਜਰਬੇ ਤੋਂ ਲਗ ਜਾਣ ਬਾਅਦ ਜਦ ਹੋਰ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਪਤਾ ਧਾਰਮਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚੋਂ ਲਗਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਦੂਜੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਵੀ ਨਿੱਜੀ ਅਨੁਭਵ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਪੁਜਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਦ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਨਿਪੁੰਨ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਦੀ ਲਿਖੀ ਕਹਾਣੀ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਕਲਪਣਾ ਦੁਆਰਾ ਕਹਾਣੀ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਐਉਂ ਆਪਣੇ ਸਾਹਮਣੇ ਵਾਪਰਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਸੱਚਮੁਚ ਸਾਡੇ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਵਾਪਰ ਰਹੀਆਂ ਹੋਣ। ਕਈ ਵਾਰੀ ਤਾਂ ਐਸਾ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਜੇ ਉਹੀ ਘਟਨਾ ਸਾਡੇ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਵਾਪਰੇ ਤਾਂ ਸ਼ਾਇਦ ਅਸੀਂ ਉਸ ਤੋਂ ਉੱਨੀ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਨਾ ਹੋਈਏ ਜਿੰਨੀ ਨਾਲ ਕਹਾਣੀ ਪੜ੍ਹਕੇ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਦੀ ਵਧੀਆ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਨੇ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਕਈ ਐਸੇ ਪੱਖ ਉਘਾੜੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਲ ਸਾਡਾ ਧਿਆਨ ਓਵੇਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਆਪਣਾ ਅਨੁਭਵ ਹੋਵੇ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣਾ ਅਨੁਭਵ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪਾਠ ਨੂੰ ਬੜੀ

ਇਕਾਗਰਤਾ ਨਾਲ ਕਰਨ ਦੀ ਆਵਸ਼ਕਤਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਅੱਧਾ, ਸਾਧਾਰਨ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਪਾਠ ਕਵੀ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਤਕ ਪਾਠਕ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਨਹੀਂ ਕਰਾ ਸਕਦਾ। ਮਹਾਨ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨ ਦਾ ਭੀ ਖ਼ਾਸ ਢੰਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਟੀਕਿਆਂ ਆਦਿਕ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਉਸਦੇ ਸ਼ਾਬਦਕ ਅਰਥ ਜਾਣ ਲੈਣ ਨਾਲ ਕੇਵਲ ਪਹਿਲਾ ਕਦਮ ਹੀ ਚੁੱਕਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਬਾਣੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦੇ ਬਿੰਬ-ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਖੋਲ੍ਹ ਕੇ ਸਮਝਣਾ, ਲੈਅ-ਤੋਲ ਦਾ ਪੂਰਾ ਅਸਰ ਮਨ ਉਤੇ ਹੋਣ ਦੇਣਾ, ਛੰਦ ਤੁਕਾਂਤ ਦੀ ਟੁਣਕਾਰ ਨੂੰ ਪਹਿਚਾਣ ਸਕਣਾ, ਇਹ ਸਭ ਉਸਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਵਧ ਤੋਂ ਵਧ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੇ ਵਸੀਲੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੁਢਲੇ ਜਤਨਾਂ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਜਦ ਪੂਰੇ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਪਾਠ ਕੀਤਾ ਜਾਏਗਾ, ਸਗੋਂ ਇਕ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕਈ ਪਾਠ ਕੀਤੇ ਜਾਣਗੇ, ਤਾਂ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਉਸਦੇ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਅਰਥ ਖੁਲ੍ਹਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਣਗੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਾਠਾਂ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲੋਂ ਬੁਧੀ ਦੁਆਰਾ ਕੁਝ ਅਰਥ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋਣਗੇ, ਫਿਰ ਭਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ। ਜੇ ਕਵਿਤਾ ਕਿਸੇ ਮਹਾਂਪੁਰਖ ਦੀ ਬਾਣੀ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਵਿੱਚ ਰੱਬ ਦੇ ਗੁਣ ਅੰਕਿਤ ਹਨ ਤਾਂ ਪਾਠਕ ਪਹਿਲੋਂ ਆਪਣੀ ਬੁੱਧੀ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਗੁਣਾਂ ਉਤੇ ਇਕਾਗਰ ਕਰੇਗਾ। ਬਾਰ ਬਾਰ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਕਰਨ ਬਾਅਦ ਬੁੱਧੀ ਦੇ ਨਾਲ ਭਾਵ ਵੀ ਜਾਗਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਣਗੇ। ਬੁੱਧੀ ਅਤੇ ਭਾਵ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਜਦੋਂ ਰੱਬ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦਾ ਲਗਾਤਾਰ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ ਤਾਂ ਉਹ ਗੁਣ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਐਉਂ ਉਜਾਗਰ ਹੋ ਜਾਣਗੇ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ। ਮਹਾਨ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਉੱਤਮ ਪਾਠਕ ਇਕਾਗਰ ਮਨ ਨਾਲ ਪਾਠ ਦੁਆਰਾ ਉਸ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਨੇੜੇ ਤੇੜੇ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਸਾਹਿਤ ਉਪਜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਇਕਾਗਰ ਪਾਠ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਉੱਦਮ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰੀ, ਲਗਾਤਾਰ ਅਨੇਕਾਂ ਦਿਨ, ਮਹੀਨੇ, ਸਾਲ ਲੱਗ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿਸੇ ਬਾਣੀ ਦਾ ਨਿਤ ਪਾਠ ਕਰਦਿਆਂ, ਫਿਰ ਵੀ ਉਸਦਾ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਅਨੁਭਵ ਪਾਠਕ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਪਰ ਰੱਬ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਾਧ, ਮਹਾਂਪੁਰਖਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਲੜ ਨਹੀਂ ਛਡਦੇ। ਉਹ ਕਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ, ਕਦੇ ਭਾਵਾਂ ਨਾਲ ਕਦੇ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਇਕੱਠੀ ਵਰਤੋਂ ਨਾਲ, ਕਦੇ ਕਲਪਣਾ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ, ਕਦੇ ਪਾਠ ਕਰਕੇ, ਕਦੇ ਗਾ ਕੇ, ਬਾਣੀ ਦੀ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਸਪਿਰਟ ਤਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦਾ ਯਤਨ ਜਾਰੀ ਰਖਦੇ ਹਨ ਤੇ ਹਰ ਯਤਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੁਝ ਨਾ ਕੁਝ ਲਾਭ ਪੁਚਾਉਂਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। 'ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵੇਲਾ ਸਚੁ ਨਾਉ ਵਡਿਆਈ ਵੀਚਾਰੁ' ਤੁਕ ਦੇ ਅਰਥ ਇਹੀ ਹਨ ਕਿ ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲਾ ਸਾਧਕ ਰੱਬ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਬਾਰ ਬਾਰ ਚਿੰਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਇੱਕ ਹੋਰ ਤੁਕ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਤੇ ਬਹੁਤ ਸੁਹਣਾ ਚਾਨਣ ਪਾਉਂਦੀ

ਹੈ। ਸਤਾਰ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਧਾਰਮਕ ਅਭਿਆਸਾਂ ਉੱਤੇ ਇੱਕ ਉਡਦੀ ਉਡਦੀ ਝਾਤ ਪੁਆਈ ਹੈ :

ਅਸੰਖ ਜਪ ਅਸੰਖ ਭਾਉ॥ ਅਸੰਖ ਪੂਜਾ ਅਸੰਖ ਤਪਤਾਉ॥
ਅਸੰਖ ਗਰੰਥ ਮੁਖਿ ਵੇਦ ਪਾਠ॥ ਅਸੰਖ ਜੋਗ ਮਨਿ ਰਹਹਿ ਉਦਾਸ॥
ਅਸੰਖ ਭਗਤ ਗੁਣ ਗਿਆਨ ਵੀਚਾਰੁ॥ ਅਸੰਖ ਸਤੀ ਅਸੰਖ ਦਾਤਾਰ॥
ਅਸੰਖ ਸੂਰ ਮੁਹ ਭਖ ਸਾਰ॥ ਅਸੰਖ ਮੋਨਿ ਲਿਵ ਲਾਏ ਤਾਰ॥

ਇਸ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਧਾਰਮਕ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਉਤੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵੱਲੋਂ ਕੋਈ ਟੀਕਾ ਟਿੱਪਣੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ। ਸਾਰੀ ਪਉੜੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਰਚੀ ਸ਼੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬੇਅੰਤ ਹੈ। ਉਸ ਸ਼੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਅਸੰਖਾਂ ਮਨੁੱਖ ਹਨ। (ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਈ ਨੇਕ ਹਨ, ਕਈ ਬਦ;ਨੇਕਾਂ ਦੇ ਕੁਝ ਨਮੂਨੇ ਇਸ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਹਨ ਤੇ ਬਦਾਂ ਦੇ ਅਗਲੀ ਵਿੱਚ) ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਜ਼ੋਰ ਹਰ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਉੱਤੇ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਔਗੁਣਾਂ ਦੀ ਪਰਖ ਉੱਤੇ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਦਾ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ ਭੀ ਉਹ ਕਿਸੇ ਦੀ ਬੜੀ ਸੁੰਦਰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਗਏ ਹਨ। ਦੋ ਮਿਸਾਲਾਂ ਟੁੰਬਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਕ ਹੈ "ਅਸੰਖ ਸੂਰ ਮੁਹ ਭਖ ਸਾਰ॥" ਸੂਰਮਿਆਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਵਿੱਚ ਗਿਣ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਦਰਜਾ ਉਚਿਆ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਐਸੇ ਸੂਰਮੇ ਲਏ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਮੂੰਹ ਉਤੇ ਲੋਹੇ ਦਾ ਵਾਰ ਝਲਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸੂਰਮਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਸਰਬੋਤਮ ਸੂਰਮਿਆਂ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਹੈ। ਦੂਜੀ ਮਿਸਾਲ ਹੈ "ਅਸੰਖ ਭਗਤ ਗੁਣ ਗਿਆਨ ਵੀਚਾਰੁ॥" ਭਗਤੀ ਤੋਂ ਭਾਵ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਸ਼ਰਧਾ, ਪਿਆਰ, ਪੂਜਾ ਆਦਿਕ ਦਾ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਥੇ ਭਗਤਾਂ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਗੁਣ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਦਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਭਗਤ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਟ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਭਗਤੀ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਉਹੋ ਨੁਕਤਾ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰੱਬ ਵਿੱਚ ਸ਼ਰਧਾ ਜਾਂ ਪਿਆਰ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਮਨੁੱਖ ਉਤੇ ਉਸਦੇ ਕਿਸੇ ਗੁਣ ਦਾ ਡੂੰਘਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਗੁਣ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਕਰਕੇ ਉਹ ਕਦੀ ਹੈਰਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਦੀ ਖ਼ੁਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਦੀ ਗੰਭੀਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਰੱਬ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਪਿਆਰ ਪੈਦਾ ਹੋਣਾ ਸੁਭਾਵਕ ਹੈ। ਸੋ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਭਗਤੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ ਤੇ ਸਤਾਰ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਤੁਕ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾ ਇਹ ਗਲ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾ ਗਈ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਜਪੁਜੀ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਕਵਿਤਾ ਕਹਿਣ ਵਾਲੇ ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰ ਉਤੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਜ਼ੋਰ ਨੂੰ ਮੁਖ ਰੱਖ ਕੇ ਇਹ ਰਾਇ ਕਾਇਮ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੂਝ, ਤਦ ਗ਼ਲਤ

ਨਹੀਂ।

ਜ਼ਪਜੀ ਦੀ ਅੰਤਲੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਘਾੜਤ ਲਈ ਜਿਸ "ਸੱਚੀ ਟਕਸਾਲ" ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ ਉਸ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਵਿੱਚ ਬੋਧਕ ਤੇ ਭਾਵਕ ਦੋਵੇਂ ਸਾਧਨ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ ਤੇ ਨਦਰ ਦੀ ਆਵਸ਼ਕਤਾ ਵੀ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਈ ਗਈ ਹੈ :

ਜਤੁ ਪਾਹਾਰਾ ਧੀਰਜੁ ਸੁਨਿਆਰੁ॥
ਅਹਰਣਿ ਮਤਿ ਵੇਦੁ ਹਥੀਆਰੁ॥
ਭਉ ਖਲਾ ਅਗਨਿ ਤਪਤਾਉ॥
ਭਾਂਡਾ ਭਾਉ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਤਿਤੁ ਢਾਲਿ॥
ਘੜੀਐ ਸਬਦੁ ਸਚੀ ਟਕਸਾਲ॥
ਜਿਨ ਕਉ ਨਦਰਿ ਕਰਮੁ ਤਿਨ ਕਾਰ॥
ਨਾਨਕ ਨਦਰੀ ਨਦਰਿ ਨਿਹਾਲ॥ ੩੮॥

*

ਪਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ

ਸ਼ਬਦ 'ਪਰਕਿਰਤੀ' ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ। 'ਕੁਦਰਤ' ਲਫ਼ਜ਼ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ, ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ–

ਕੁਦਰਤਿ ਕਵਣ ਕਹਾ ਵੀਚਾਰੁ॥ ਵਾਰਿਆ ਨ ਜਾਵਾ ਏਕ ਵਾਰ॥
ਜੋ ਤੁਧੁ ਭਾਵੈ ਸਾਈ ਭਲੀ ਕਾਰ॥ ਤੂ ਸਦਾ ਸਲਾਮਤਿ ਨਿਰੰਕਾਰ॥੧੬॥

ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਲਈ ਜੁਪਜੀ ਵਿੱਚ 'ਸਿਰਠਿ' ਤੇ 'ਸਿਰਠੀ' (=ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ) ਸ਼ਬਦ ਮਿਲਦੇ ਹਨ :

(ੳ) ਜੇਤੀ ਸਿਰਠਿ ਉਪਾਈ ਵੇਖਾ ਵਿਣੁ ਕਰਮਾ ਕਿ ਮਿਲੈ ਲਈ ॥ (੬)
(ਅ) ਜਾ ਕਰਤਾ ਸਿਰਠੀ ਕਉ ਸਾਜੇ ਆਪਣੇ ਜਾਣੈ ਸੋਈ ॥ (੨੧)

ਇਕ ਵਾਰੀ, ਅੰਤਲੇ ਸਲੋਕ ਵਿੱਚ, 'ਜਗਤ' ਲਫ਼ਜ਼ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵੀ ਹੋਈ ਹੈ ਪਰ ਉਥੇ ਇਸ ਦਾ ਇਸ਼ਾਰਾ ਮਨੁਖਤਾ ਵਲ ਹੈ, ਬਾਕੀ ਕੁਦਰਤ ਵਲ ਨਹੀਂ। ਬਾਕੀ ਕੁਦਰਤ ਮਨੁਖਤਾ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਤੇ ਖਿਡਾਉਣ ਵਾਲੀ ਦਸੀ ਗਈ ਹੈ :

ਪਵਣੁ ਗੁਰੂ ਪਾਣੀ ਪਿਤਾ ਮਾਤਾ ਧਰਤਿ ਮਹਤੁ॥
ਦਿਵਸੁ ਰਾਤਿ ਦੁਇ ਦਾਈ ਦਾਇਆ ਖੇਲੈ ਸਗਲ ਜਗਤੁ॥

'ਜਗਤੁ' ਤੇ 'ਸਿਰਠਿ' ਜਾਂ 'ਸਿਰਠੀ' ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ 'ਆਕਾਰ' ਲਫ਼ਜ਼ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਅਥਵਾ ਨਿਰਾਕਾਰ ਰੱਬ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਅਥਵਾ ਸਾਕਾਰ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਫ਼ਰਕ ਝਟ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ :

(ੳ) ਹੁਕਮੀ ਹੋਵਨਿ ਆਕਾਰ ਹੁਕਮੁ ਨਾ ਕਹਿਆ ਜਾਈ ॥ (੨)
(ਅ) ਕਵਣਿ ਸਿ ਰੁਤੀ ਮਾਹੁ ਕਵਣੁ ਜਿਤੁ ਹੋਆ ਆਕਾਰੁ ॥ (੨੧)
(ੲ) ਅੰਤੁ ਨਾ ਜਾਪੈ ਕੀਤਾ ਆਕਾਰੁ ॥ (੨੧)

'ਆਕਾਰ' ਨਾਲ ਆਏ ਸ਼ਬਦ 'ਹੋਵਨਿ' 'ਹੋਆ' ਤੇ 'ਕੀਤਾ' ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਇਸ ਨਿਸ਼ਚੇ ਦੀ ਸੂਚਨਾ ਦੇ ਰਹੇ ਹਨ ਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਿਸੇ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਗਈ, ਉਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਹ ਪਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਆਦਿ ਵਾਲੀ

ਕ੍ਰਿਤਮ ਤੇ ਘੜੀ ਹੋਈ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਜਨਮ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਅਨਾਦੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਹੋਈ ਤੇ ਸਦੀਵੀ ਦਸਦੇ ਹਨ:

(ੳ) ਆਦਿ ਅਨੀਲੁ ਅਨਾਦਿ ਅਨਾਹਤਿ ਜੁਗੁ ਜੁਗੁ ਏਕੋ ਵੇਸੁ॥ (੨੮)

(ਅ) ਥਾਪਿਆ ਨ ਜਾਇ ਕੀਤਾ ਨਾ ਹੋਇ॥
ਆਪੇ ਆਪਿ ਨਿਰੰਜਨੁ ਸੋਇ॥ (੫)

(ੲ) ਸੈਭੰ (ਮੂਲ ਮੰਤਰ)

ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਆਦਿ ਵਾਲੀ ਤੇ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੋਣ ਦੇ ਗੁਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ 'ਰਚਨਾ' ਕਹਿਣਾ ਬਹੁਤ ਢੁਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਸੋਦਰ ਵਾਲੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਕਿਹਾ ਹੈ :

ਹੈ ਭੀ ਹੋਸੀ ਜਾਇ ਨ ਜਾਸੀ ਰਚਨਾ ਜਿਨਿ ਰਚਾਈ॥ (੨੭)

ਰਚਨਾ ਰਚਨ ਵਾਲੇ ਕਰਤਾਰ ਨੂੰ ਇਥੇ ਅਬਿਨਾਸ਼ੀ ਦਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਰੱਬ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ 'ਨਿਰੰਕਾਰ' ਤੇ 'ਆਕਾਰ' ਕਹਿ ਕੇ ਨਿਖੇੜਨ ਤੋਂ ਛੁਟ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਬਿਨਾਸ਼ੀ ਤੇ ਨਾਸ਼ਮਾਨ ਕਹਿ ਕੇ ਵੀ ਵਖਰਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕੇਵਲ ਰੱਬ ਨੂੰ ਹੀ ਅਕਾਲ ਮੰਨਦੇ ਹਨ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਨਹੀਂ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਲੱਛਣ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਛੋਹਿਆ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਸਮੇਂ ਦੀ ਕੈਦ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਣ ਦੇ ਦੋ ਤਰੀਕੇ ਹਨ-ਇਸ ਨੂੰ ਆਦਿ ਵਾਲੀ ਕਹਿਣਾ ਜਾਂ ਅੰਤ ਵਾਲੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਆਦਿ ਉਤੇ ਬਹੁਤ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਅੰਤ ਉਤੇ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਵਲ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਅੰਤ ਤੱਕ ਇੰਨੇ ਇਸ਼ਾਰੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਚੜ੍ਹਦੇ ਸੂਰਜ ਦਾ ਸੁਝਾ ਦੇਂਦੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਇਕੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਜਨਮ ਸਮਾਂ ਨਿਸ਼ਚਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਣਨ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾ ਲਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਸਮੇਂ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਆਦਿ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਮਸਲੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਕਾਫ਼ੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਨ :

ਥਿਤੁ ਵਾਰੁ ਨਾ ਜੋਗੀ ਜਾਣੈ ਰੁਤਿ ਮਾਹੁ ਨ ਕੋਈ॥
ਜਾ ਕਰਤਾ ਸਿਰਠੀ ਕਉ ਸਾਜੇ ਆਪੇ ਜਾਣੈ ਸੋਈ ॥ (੨੧)

ਚਾਹੇ ਰਚਨਾ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਨਿਰਨਾ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵਿਅਰਥ ਕਰਮ ਦਸਿਆ ਹੈ ਪਰ ਇਸਦਾ ਇਹ ਭਾਵ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਕਦੇ ਮੁਢ ਹੋਣ ਬਾਬਤ ਕਿਸੇ ਸ਼ੰਕੇ ਵਿੱਚ ਹਨ। ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਅੰਤ ਉਤੇ ਸੱਚ ਖੰਡ ਦੇ ਵਰਣਨ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਨਿਰਾਕਾਰ ਤੋਂ ਸਾਕਾਰ ਹੋਣ ਦੀ ਮਹਾਨ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਅਤਿਅੰਤ ਕਲਾਮਈ ਢੰਗ ਨਾਲ ਚਿਤਰ ਕੇ ਸਾਨੂੰ ਅਨੰਤ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦਾ ਮਾਨੋ ਇੱਕ

ਝਾਉਲਾ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਹੈ :

ਸਚਿ ਖੰਡਿ ਵਸੈ ਨਿਰੰਕਾਰੁ॥ ਕਰਿ ਕਰਿ ਵੇਖੈ ਨਦਰਿ ਨਿਹਾਲ॥
ਤਿਥੈ ਖੰਡ ਮੰਡਲ ਵਰਭੰਡ॥ ਜੇ ਕੋ ਕਥੈ ਤ ਅੰਤ ਨ ਅੰਤ॥
ਤਿਥੈ ਲੋਅ ਲੋਅ ਆਕਾਰ॥ ਜਿਵ ਜਿਵ ਹੁਕਮੁ ਤਿਵੈ ਤਿਵ ਕਾਰ॥
ਵੇਖੈ ਵਿਗਸੈ ਕਰਿ ਵੀਚਾਰੁ॥ ਨਾਨਕ ਕਥਨਾ ਕਰੜਾ ਸਾਰੁ॥੩੭॥

ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਜਨਮ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਬਾਬਤ ਭਾਰਤ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਲੰਮੀ ਚਰਚਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਨਿਰਾਕਾਰ ਕਿਉਂ ਤੇ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਕਾਰ ਹੋਇਆ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਉੱਤਰ ਵਿੱਚ ਅਨੇਕਾਂ ਸਿਧਾਂਤ ਘੜੇ ਗਏ। ਵੈਦਕ ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਮੁਢ ਦਾ ਮਸਲਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ ਤੇ ਕਈ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀ ਸਟੇਜ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘ ਕੇ ਵੇਦਾਂਤ ਦੇ ਮਾਇਆ ਸਿਧਾਂਤ, ਸਾਂਖ ਦੇ ਰਜੋ, ਤਮੋ, ਸਤੋ, ਤਿੰਨਾਂ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਸੰਤੁਲਨ ਹਿਲ ਜਾਣ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ, ਵੈਸ਼ੇਸ਼ਖ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਅਣੂ ਪ੍ਰਮਾਣੂਆਂ ਦੇ ਸੰਜੋਗ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਸ਼ੈਵ-ਸ਼ਾਕਤ ਮਤ ਦੀ ਤ੍ਰਿਕਾ ਸ਼ਾਖ਼ ਦੇ ਅਨਵਮਲ, ਕਰਮਮਲ ਤੇ ਮਾਈਯਮਲ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਨ ਸੁਵੰਨੇ ਹਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ। ਪੰਜ ਤਤ, ਗਿਣਤੀਆਂ ਸਾਕਾਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਵਰਤੀਆਂ ਗਈਆਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਜਿਹੇ ਮਸਲਿਆਂ ਦੀਆਂ ਬਹਿਸਾਂ ਵਿੱਚ ਪੈਣ ਦੀ ਰੁਚੀ ਦੀ ਹੌਸਲਾ ਵਧਾਈ ਨਹੀਂ ਸਨ ਕਰਦੇ ਬਲਕਿ ਅਮਲੀ ਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਦੇਣ ਵਿੱਚ ਵਧੇਰੇ ਦਿਲਚਸਪੀ ਲੈਂਦੇ ਸਨ, ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਰਚਨਾ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਨਿਰੂਪਣ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਅਨਾਦੀ ਨਾ ਮੰਨਣ ਕਰਕੇ ਸਾਂਖ ਮਤ ਨਾਲੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਤਭੇਦ ਤਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ। ਸ਼ੈਵ ਮਤ ਦੇ ਮਿਥਿਹਾਸ ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਝਲਕ ਹੇਠ ਲਿਖੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿੱਚ ਮਿਲਦੀ ਹੈ :

ਏਕਾ ਮਾਈ ਜੁਗਤਿ ਵਿਆਈ ਤਿਨਿ ਚੇਲੇ ਪਰਵਾਣੁ॥
ਇਕੁ ਸੰਸਾਰੀ ਇਕੁ ਭੰਡਾਰੀ ਇਕੁ ਲਾਏ ਦੀਬਾਣੁ॥ (੩੦)

ਤਾਂਤਰਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਪਰਲੈ ਤੇ ਮਹਾਂ-ਪਰਲੈ ਉਤੇ ਬਹੁਤ ਸੋਚਾਂ ਦੁੜਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਸਮਾਪਤੀ ਵਲ "ਇਕੁ ਲਾਏ ਦੀਬਾਣੁ" ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਹੋਰ ਸਿਧਾ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਿਤੇ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਪਰ ਪੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਤੁਕ 'ਕੇਤੇ ਬਰਮੇ ਘਾੜਤਿ ਘੜੀਅਹਿ ਰੂਪ ਰੰਗ ਕੇ ਵੇਸ" ਤੋਂ ਇਹ ਸੁਝਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਘਾੜਤ ਤੇ ਸੰਘਾਰ ਅਨੇਕਾਂ ਵਾਰੀ ਹੁੰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਪਰਲੈ ਦੇ ਬਾਅਦ ਜਦੋਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੁਬਾਰਾ ਰਚੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਅਮਲ ਨੀਂਦਰ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਤੋਂ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਪਹੁੰਚਣ ਵਰਗਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਮਹਾਂ ਪਰਲੈ ਬਾਅਦ ਰਚਨਾ ਦਾ ਅਮਲ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਓਂ ਹੁੰਦਾ

ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਪਰਲੈ ਬਾਅਦ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤਾਂ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਜੀਵ-ਆਤਮਾਵਾਂ ਖ਼ਤਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ। ਓਦੋਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਸਮੇਤ ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਲਈਂ ਨਿਰਹਰਕਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੀ ਫਲ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਫਿਰ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਹਾਂ-ਪਰਲੈ ਬਾਅਦ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਖ਼ਾਤਮੇ ਨਾਲ ਸਭ ਨੇਕ ਬਦ ਰੂਹਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿੱਚ ਸਮਾ ਕੇ ਆਪਣੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੋਂਦ ਤੇ ਸਭ ਸੰਸਕਾਰ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਦੇਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਜਦੋਂ ਨਵੀਂ ਰਚਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਆਤਮਾਵਾਂ ਦੀ ਬਜਾਏ ਬਿਲਕੁਲ ਵਖਰੀਆਂ ਤੇ ਨਵੀਆਂ ਆਤਮਾਵਾਂ ਦਾ ਜਨਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਕਰਮ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ :

(ੳ) ਜੇਤੀ ਸਿਰਠਿ ਉਪਾਈ ਵੇਖਾ ਵਿਣੁ ਕਰਮਾ ਕਿ ਮਿਲੈ ਲਈ॥ (੬)

(ਅ) ਕਰਮੀ ਕਰਮੀ ਹੋਇ ਵੀਚਾਰੁ ॥ ਸਚਾ ਆਪਿ ਸਚਾ ਦਰਬਾਰੁ॥ (੩੪)

ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਾਫ਼ ਤੌਰ ਉਤੇ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਕਿ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਫਲ ਭੁਗਤਾਉਣ ਦੀ ਖ਼ਾਤਰ ਹੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਹੇਠ ਲਿਖੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇਸ ਮੰਤਵ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਸ਼ਾਇਦ ਕਈ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ ਆਵੇ :

ਰਾਤੀ ਰੁਤੀ ਥਿਤੀ ਵਾਰ॥ ਪਵਣ ਪਾਣੀ ਅਗਨੀ ਪਾਤਾਲ॥
ਤਿਸੁ ਵਿਚਿ ਧਰਤੀ ਥਾਪਿ ਰਖੀ ਧਰਮਸਾਲ॥

ਇਥੇ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਥਾਪਣ ਜਾਂ ਉਪਜਾਉਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਧਰਮਸਾਲ, ਜਾਂ ਧਰਮ ਕਮਾਉਣ ਦੀ ਥਾਂ, ਬਣਾਉਣਾ ਦੱਸਿਆ ਹੈ। ਭਾਵ ਧਰਤੀ 'ਧਰਮ-ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਹੈ।' ਧਰਮ ਕੀ ਹੈ ? ਧਰਮ ਦੇ ਅਨੇਕ ਪ੍ਰਕਰਨ ਹਨ- ਵਰਣ ਆਸ਼ਰਮ ਧਰਮ, ਪਤੀਬ੍ਰਤ ਧਰਮ, ਇਸਤ੍ਰੀਬ੍ਰਤ ਧਰਮ, ਸੰਤਾਨ ਦਾ ਮਾਤਾ ਪਿਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਧਰਮ, ਪਰਜਾ ਦਾ ਰਾਜਾ ਪ੍ਰਤੀ ਧਰਮ, ਹਰੇਕ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਧਰਮ, ਆਦਿਕ। ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਆਪਣੇ ਜਨਮ, ਸਮੇਂ ਸਥਾਨ ਤੇ ਮਾਨਸਕ ਵਿਕਾਸ ਅਨੁਸਾਰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਨਿਸਚਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਧਰਤੀ ਉਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਜਨਮ, ਉਸਦੇ ਹੋਰਨਾਂ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ, ਸਮਾਜਕ ਸਥਿਤੀ ਤੇ ਮਾਨਸਕ ਬਣਤਰ ਸਭ ਉਸਦੇ ਪਿਛਲੇ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਨੀਯਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਰਮ-ਫਲ ਦੀ ਆਵਸ਼ਕਤਾ ਤਾਂ ਮੰਨਦੇ ਹੀ ਹਨ, ਜੇ ਉਹ ਉਪਰੋਕਤ ਭਾਰਤੀ ਨਿਸਚੇ ਨੂੰ ਵੀ ਸਵੀਕਾਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਧਰਮਸਾਲ ਬਣਾ ਕੇ ਉਪਜਾਉਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਫਲ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੀ ਮੰਨਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਰਮ ਸਿਧਾਂਤ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਖਿਰਆ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਲਈ ਕੋਈ ਨਿਰਨਾ-ਜਨਕ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕਹੀ ਜਾ

ਸਕਦੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਦੋ ਤੁਕਾਂ :

ਕੀਤਾ ਪਸਾਉ ਏਕੋ ਕਵਾਉ ॥ ਤਿਸ ਤੇ ਹੋਏ ਲਖ ਦਰੀਆਉ॥ (੧੬) ਤੋਂ ਇਹ ਹੀ ਪਤਾ ਚਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰੱਬ ਨੇ ਆਪਣੇ ਇੱਕ ਵਾਕ ਨਾਲ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਹੁਕਮ ਜਾਰੀ ਕਰਕੇ ਇਸਦਾ ਪਸਾਰਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਤੇ ਅਨੇਕਾਂ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਇਸਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਸੇਧ ਦਾ ਨਿਰਨਾ ਵੀ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਥੇ ਇਹ ਨਹੀਂ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਕਿ ਇਹ ਰਚਨਾਤਮਕ ਫ਼ੁਰਮਾਣ ਕਿਸ ਮੰਤਵ ਨਾਲ ਜਾਰੀ ਹੋਇਆ ਜਾਂ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਜੋ 'ਪਸਾਉ' ਹੋਇਆ ਉਹ ਪਰਲੈ ਬਾਅਦ ਹੋਈ ਰਚਨਾ ਸੀ, ਮਹਾਂ-ਪਰਲੈ ਬਾਅਦ ਹੋਈ ਜਾਂ ਉੱਕਾ, ਪਹਿਲੀ ਵਾਰੀ, ਮੁਢੋਂ ਸੁਢੋਂ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਜਿਹੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਜਾਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਨੁਕਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨਹੀਂ ਸਨ ਕਰ ਰਹੇ। ਉਹ ਤਾਂ ਉਸ ਰਚਨਹਾਰ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਦੀ ਪਰਤੀਤੀ ਜਗਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ ਜਿਸ ਨੇ ਲੱਖਾਂ ਵਹਿਣਾਂ ਵਾਲੀ ਰਚਨਾਂ ਨੂੰ ਇਕੋ 'ਕਵਾਉ' ਨਾਲ ਅਰੰਭ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਅਹਿਸਾਸ ਨੂੰ ਜਗਾਉਣ ਲਈ ਉਹ ਸੁਭਾਵਕ ਹੀ ਰਚਨਾ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਕਥਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿੱਚ ਪਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਮੁਢ ਤੇ ਸੁਭਾ ਕਿਹੋ ਜਿਹਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਉਪਰੋਕਤ ਤੁਕ "ਕੇਤੇ ਬਰਮੇ ਘਾੜਤਿ ਘੜੀਅਹਿ ਰੂਪ ਰੰਗ ਕੇ ਵੇਸ" ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਤਾਂ ਰਚਨਾ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦੇ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ, ਰਚਨਹਾਰ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਲੈਣ ਬਾਅਦ, ਇਸ ਗੱਲ ਉਤੇ ਵੀ ਖ਼ੁਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਅਪਾਰ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਬਾਰੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਪਤਾ ਲੱਗ ਗਿਆ। ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਿਡੀ ਵੱਡੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਸੀ, ਇਸਦਾ ਹੋਰ ਪਤਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੁਕਾਂ ਤੋਂ ਲਗਦਾ ਹੈ :

(ੳ) ਤਿਥੈ ਖੰਡ ਮੰਡਲ ਵਰਭੰਡ॥ ਜੇ ਕੋ ਕਥੈ ਤ ਅੰਤ ਨ ਅੰਤ ॥ (੩੭)

(ਅ) ਪਾਤਾਲਾ ਪਾਤਾਲ ਲਖ ਆਗਾਸਾ ਆਗਾਸ॥
ਓੜਕ ਓੜਕ ਭਾਲਿ ਥਕੇ ਵੇਦ ਕਹਨਿ ਇਕ ਵਾਤ॥
ਸਹਸ ਅਠਾਰਹ ਕਹਨਿ ਕਤੇਬਾ ਅਸੁਲੂ ਇਕ ਧਾਤੁ॥
ਲੇਖਾ ਹੋਇ ਤ ਲਿਖੀਐ ਲੇਖੈ ਹੋਇ ਵਿਣਾਸੁ॥
ਨਾਨਕ ਵਡਾ ਆਖੀਐ ਆਪੇ ਜਾਣੈ ਆਪੁ॥ (੨੨)

(ੲ) ਅਸੰਖ ਨਾਵ ਅਸੰਖ ਥਾਵ॥ ਅਗੰਮ ਅਗੰਮ ਅਸੰਖ ਲੋਅ॥
ਅਸੰਖ ਕਹਹਿ ਸਿਰਿ ਭਾਰੁ ਹੋਇ॥ (੧੯)

ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਵੰਡ ਸੁਰਗ, ਮਾਤ ਤੇ ਪਾਤਾਲ, ਤਿੰਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਉਤੇ ਇਕ ਸੂਖਮ ਜਿਹਾ ਵਿਅੰਗ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ

ਹੋਵੇਗਾ, ਜਦੋਂ ਉਹ ਅਜਿਹੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਅਸੰਖਾਂ ਤਕ ਦੱਸਣ ਵਾਲੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਥਨ ਦੀ ਨਿਰਬਲਤਾ ਉਤੇ ਸ਼ਰਮਸਾਰ ਹੁੰਦੇ ਦੇਖਦੇ ਹੋਣਗੇ। ਉਂਵ 'ਅਸੰਖ' ਲਫ਼ਜ਼ ਵਰਤਣਾ ਭਾਵੇਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗੁਨਾਹ ਹੀ ਲਗਦਾ ਹੋਵੇ, ਪਰ ਉਹ ਅਜਿਹੇ ਅੱਖਰਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨੀ ਫਿਰ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਰੱਬ ਨੂੰ ਜਾਂ ਰਚਨਾ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਕਲਪਣਾ ਜਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿੱਚ ਲਿਆ ਸਕਣ ਦੀ ਅਸਮਰਥਾ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣੂ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਉਹ ਆਪਣੀ ਕਲਪਣਾ ਜਾਂ ਅੱਖਰਾਂ ਨੂੰ ਵਰਤਣ ਤੋਂ ਉੱਕਾ ਸੰਕੋਚ ਕਰਨ ਦੇ ਹਾਮੀ ਨਹੀਂ। ਅੱਖਰਾਂ ਦੇ ਬਿੰਬਾਂ ਦੁਆਰਾ ਬੇਅੰਤ ਰੱਬ ਜਾਂ ਰਚਨਾ ਦਾ ਪੂਰਾ ਵਰਣਨ ਤਾਂ ਹੋ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਕੁਝ ਪ੍ਰਭਾਵ ਜ਼ਰੂਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤੇ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਉਹ ਇਹੀ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਜਿੰਨਾ ਕੁ ਅਹਿਸਾਸ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਹੈ ਉਸਦਾ ਥੋੜ੍ਹਾ ਬਹੁਤ ਭਾਗ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਦੇ ਸਕਣ। ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਪਰਕਿਰਤੀ ਬਾਰੇ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਥਨ ਉਹ ਨਹੀਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦੇ ਮੁਢ, ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਬਣਤਰ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਅੰਕਿਤ ਹੈ ਬਲਕਿ ਉਹ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਪਰਕਿਰਤੀ ਹੈਰਤ ਤੇ ਵਿਸਮਾਦ ਦੇ ਮਨੋਭਾਵ ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਜਗਾਉਂਦੀ ਹੈ।

2.

ਪਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਆਮ ਤੌਰ ਉਤੇ ਤਿੰਨ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤੇ ਰੂਪਕ ਵਰਤਦੇ ਹਨ। ਕਈ ਪਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਮਸ਼ੀਨ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੀ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਅੰਤਮ ਸੇਧ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ, ਕਿਰਿਆ-ਪ੍ਰਤਿ-ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਅੰਨ੍ਹੇ ਨਿਯਮ ਵਿੱਚ ਬਧੀ ਚਲੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਕਈ ਇਸ ਨੂੰ ਇੱਕ ਜੀਵ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਆਪਣੇ ਚੇਤਨ ਮੰਤਵਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦਾ ਤੇ ਆਪਣੀ ਕਿਰਿਆ-ਪ੍ਰਤਿ-ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਨਿਸ਼ਚਤ ਸੇਧ ਵਿੱਚ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਇਸ ਨੂੰ ਹਕੂਮਤ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਜਿਸਦੇ ਵੱਖੋ ਵੱਖ ਭਾਗਾਂ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧ ਇੱਕ ਹਾਕਮ ਦੀ ਮਰਜ਼ੀ ਅਨੁਸਾਰ ਨੀਯਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਜਿਸਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹਾਕਮ ਦੇ ਬਣਾਏ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਤਿੰਨਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੇ ਕੁਝ ਅੰਗ ਮੌਜੂਦ ਦਿਸਦੇ ਹਨ ਪਰ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹਕੂਮਤ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਣੀ ਦਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਬਿੰਬ ਵੀ ਇੱਕ ਹਾਕਮ ਜਾਂ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਹੁਕਮ ਸਾਰੀ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਚਲਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੋਦਰ ਦੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਬਲਕਿ ਅਨੇਕਾਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ, ਇੱਕ ਮਹਾਨ ਸ਼ਹਿਨਸ਼ਾਹ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿੱਚ ਖੜ੍ਹੀਆਂ, ਉਸਦੇ ਸੋਹਿਲੇ ਗਾਉਂਦੀਆਂ ਦਿਖਾਈਆਂ ਗਈ ਹਨ, ਉਹ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਕਾਵਿ-ਕਲਪਣਾ ਦਾ

ਹੀ ਪ੍ਰਮਾਣ ਨਹੀਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਵੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹਨ ਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਕੋਈ ਭਾਗ ਇਸ ਦੇ ਹਾਕਮ ਦੀ ਮਰਜ਼ੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਦੂਸਰੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਅੰਕਿਤ ਹੈ।

(ੳ) ਸੋਈ ਸੋਈ ਸਦਾ ਸਚੁ ਸਾਹਿਬੁ ਸਾਚਾ ਸਾਚੀ ਨਾਈ॥
ਹੈ ਭੀ ਹੋਸੀ ਜਾਇ ਨ ਜਾਸੀ ਰਚਨਾ ਜਿਨਿ ਰਚਾਈ॥
ਰੰਗੀ ਰੰਗੀ ਭਾਤੀ ਕਰਿ ਕਰਿ ਜਿਨਸੀ ਮਾਇਆ ਜਿਨਿ ਉਪਾਈ॥
ਕਰਿ ਕਰਿ ਵੇਖੈ ਕੀਤਾ ਆਪਣਾ ਜਿਵ ਤਿਸ ਦੀ ਵਡਿਆਈ॥
ਜੋ ਤਿਸੁ ਭਾਵੈ ਸੋਈ ਕਰਸੀ ਹੁਕਮੁ ਨ ਕਰਣਾ ਜਾਈ॥
ਸੋ ਪਾਤਿਸਾਹੁ ਸਾਹਾ ਪਾਤਿਸਾਹਿਬੁ ਨਾਨਕ ਰਹਣੁ ਰਜਾਈ ॥ (੨੭)

(ਅ) ਹੁਕਮੈ ਅੰਦਰਿ ਸਭੁ ਕੋ ਬਾਹਰਿ ਹੁਕਮ ਨ ਕੋਇ॥ (੨)

ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਰਾਜ ਜਾਂ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦੇ ਕੇ ਇਸ ਦੇ ਕਈ ਪਖ ਉਘਾੜੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਪਹਿਲਾ ਇਹ ਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ। ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਇਕ ਸਿਸਟਮ, ਬਾਕਾਇਦਾ ਨਜ਼ਾਮ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਇਤਫ਼ਾਕ ਵਸ ਨਹੀਂ, ਨਾ ਬੇ-ਤਰਤੀਬੀਆਂ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਰੱਬ ਦੇ ਰਾਜ ਨੂੰ ਉੱਤਮ ਦਰਜੇ ਦਾ ਰਾਜ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਰਾਜ ਵਿੱਚ ਉਸਦਾ ਹੁਕਮ ਅਟੱਲ ਹੈ, ਕੋਈ ਇਸ ਵਿੱਚ ਗੜਬੜ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਰੱਬ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਇੱਡੀ ਵੱਡੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਰਾਜ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਹੁਕਮ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਮਲ ਵਿੱਚ ਵਰਤਾਉਣ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਨੁਸਾਰ ਰੱਬ ਦਾ ਰਾਜ ਇਕ ਮਹਾਨ ਚਕਰਵਰਤੀ ਰਾਜ ਹੈ, ਹੰਨੇ ਹੰਨੇ ਮੀਰੀ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਵਿੱਚ ਖਰੂਦ, ਅਨੀਤੀ ਤੇ ਕਸੂਤਾਪਣ ਵਾਪਰਣ ਦੀ ਉੱਕਾ ਕੋਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਰੱਬ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਜੋ ਇਕ ਪਾਸੇ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦਸਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਨਿਆਂਕਾਰੀ ਭੀ :

ਸਾਚਾ ਸਾਹਿਬੁ ਸਾਚੁ ਨਾਇ ਭਾਖਿਆ ਭਾਉ ਅਪਾਰੁ (੪) (ਨਾਇ-ਨਿਆਇ)[1]

ਨਿਆਂ ਵਰਤਾਉਣ ਲਈ ਭੀ ਹਕੂਮਤ ਪਾਸ ਮਹਾਨ ਸ਼ਕਤੀ ਹੋਣੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਖਰੂਦੀਆਂ ਨੂੰ ਦੰਡ ਨਾ ਮਿਲਨ ਕਰਕੇ ਹਕੂਮਤ ਦਾ ਰੋਅਬ ਜਾਂਦਾ ਰਹੇਗਾ ਤੇ ਕਾਨੂੰਨ ਦਾ ਰਾਜ ਕਾਇਮ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੇਗਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਹੁਕਮ ਤੇ ਹਾਕਮ ਦੇ ਬਿੰਬ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਸੁਝਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਇੱਕ ਨਿਯਮ-ਬਧ ਸਿਸਟਮ ਹੈ, ਉਗੜ ਦੁਗੜਾ ਰੌਲਾ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਹਾਕਮ ਦਾ ਹੁਕਮ ਵਿਆਪਕ ਹੋਣਾ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿੱਚ ਇਸ ਵਿੱਚ

1. ਨਾਇ ਦੇ ਅਰਥ ਨਿਆਂ ਦੇਖਣ ਲਈ ਪੜ੍ਹੋ ਪ੍ਰੋ: ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਕ੍ਰਿਤ, ਜਪੁ ਸਾਹਿਬ ਸਟੀਕ, ਸਫ਼ਾ ੪੯

ਨਿਯਮ ਦਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਨਜ਼ਾਮ-ਰੂਪੀ ਜਾਂ ਨਿਯਮ-ਬੱਧ ਅਵਸਥਾ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਅਨੁਸਾਰ 'ਧਰਮੁ' ਸ਼ਬਦ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਅਨੇਕਾਂ ਵਾਰੀ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਕੇ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖਾਂ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਪਰਕਿਰਤੀ ਤੇ ਰੱਬ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਭੀ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਧਰਮ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਪੱਸ਼ਟ ਭਾਂਤ ਕਰਤਾਰ ਤੇ ਪਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਹੈ :

ਜੇ ਕੋ ਕਹੈ ਕਰੈ ਵੀਚਾਰੁ ॥ ਕਰਤੇ ਕੈ ਕਰਣੈ ਨਾਹੀ ਸੁਮਾਰੁ॥
ਧੌਲੁ ਧਰਮੁ ਦਇਆ ਕਾ ਪੂਤੁ॥ ਸੰਤੋਖੁ ਥਾਪਿ ਰਖਿਆ ਜਿਨਿ ਸੂਤਿ॥

ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਧਰਮੁ ਦੇ ਅਰਥ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ "ਕਰਤਾਰ ਦਾ ਬਧਾ ਕਾਨੂੰਨ ਜਾਂ ਨੇਮ" ਹਨ। ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਨੇ ਵੀ "ਧੌਲੁ ਧਰਮੁ ਦਇਆ ਕਾ ਪੂਤੁ" ਤੁਕ ਦਾ ਅਰਥ ਕਰਦਿਆਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ,[2] "(ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦਾ) ਧਰਮ-ਰੂਪੀ ਬਝਵਾਂ ਨਿਯਮ ਹੀ ਬਲਦ ਹੈ (ਜੋ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰਖ ਰਿਹਾ ਹੈ)। ਇਹ ਧਰਮ ਦਇਆ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਹੈ (ਭਾਵ, ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਨੇ ਆਪਣੀ ਮਿਹਰ ਕਰਕੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਟਿਕਾ ਰਖਣ ਲਈ ਧਰਮ ਰੂਪ ਨਿਯਮ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ)[3] ਦਇਆ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਉਂ ਕੀਤੀ ਹੈ- "ਇਸ ਚਲਾਏ ਗਏ ਨਿਯਮ ਵਿੱਚ ਦਇਆ 'ਈਸ਼੍ਵਰੇਛਾ' ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣੂਆਂ ਜਾਂ ਵੱਡੇ ਆਕਾਰ ਵਾਲਿਆਂ (ਦੋਹਾਂ ਵਿੱਚ) ਜੋ ਨਿਯਮ ਬੱਧੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪਰਸਪਰ ਮਿਲਣੇ ਦਾ ਨਿਯਮ ਵੀ ਹੈ।" ਇੱਥੇ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਧਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਪ੍ਰਮਾਣੂਆਂ ਅਥਵਾ ਗ੍ਰਹਿਾਂ ਦੀ ਪਰਸਪਰ ਖਿੱਚ ਦਾ ਨਿਯਮ (Law of Gravitation) ਤੇ ਹੋਰ ਇਹੋ ਜੇਹੇ ਕੁਦਰਤੀ ਨਿਯਮ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਵਰਤੇ ਸ਼ਬਦਾਂ 'ਹੁਕਮੁ' ਤੇ 'ਧਰਮੁ' ਦਾ ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਡੂੰਘਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਜਦ ਰੱਬ ਦਾ ਹੁਕਮ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਕਿਸੇ ਨਿਸ਼ਚਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੇਠ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਬੰਧ ਜਾਂ ਨਜ਼ਾਮ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਿਯਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਰੱਬ ਵੱਲੋਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਵਿਆਪਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਧਰਮ ਹੈ ਜੋ ਧਰਤੀ ਵਿੱਚ ਵੀ ਵਰਤਦੇ ਹਨ ਤੇ ਬਾਕੀ ਸਭ ਪਰਕਿਰਤੀ ਵਿਚ ਵੀ। ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਨਿਯਮ ਮਨੁੱਖਾਂ ਉੱਤੇ ਵੀ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਧਰਮ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਲੱਗਿਆਂ ਇਸ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਮੁਖ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਹ ਬਾਰ

2. ਪੰਜ ਗ੍ਰੰਥੀ ਸਟੀਕ, ਸਫ਼ਾ ੧੬ (੧੯੫੦ ਦੀ ਐਡੀਸ਼ਨ)
3. ਜਪੁ ਸਾਹਿਬ ਸਟੀਕ, ਸਫ਼ਾ ੮੬ (ਪੰਜਵੀਂ ਐਡੀਸ਼ਨ)

ਬਾਰ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿੱਚ ਰਖ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਅੰਤਲੇ ਸਲੋਕ ਵਿੱਚ, ਜਿੱਥੇ ਉਹ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ 'ਜਗਤੁ' ਕਹਿ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਇਕ ਬੱਚੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਰਣਨ ਕਰਦੇ ਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਗੋਦ ਵਿੱਚ ਖੇਡਦਾ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ 'ਧਰਮੁ' ਲਫ਼ਜ਼ ਵੀ ਵਰਤਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅਰਥ ਰੱਬ ਦਾ ਨਿਆਂਕਾਰੀ ਸਰੂਪ ਹਨ :

ਪਵਣ ਗੁਰੂ ਪਾਣੀ ਪਿਤਾ ਮਾਤਾ ਧਰਤਿ ਮਹਤੁ॥
ਦਿਵਸੁ ਰਾਤਿ ਦੁਇ ਦਾਈ ਦਾਇਆ ਖੇਲੈ ਸਗਲ ਜਗਤੁ॥
ਚੰਗਿਆਈਆ ਬੁਰਿਆਈਆ ਵਾਚੈ ਧਰਮੁ ਹਦੂਰਿ॥
ਕਰਮੀ ਆਪੋ ਆਪਣੀ ਕੇ ਨੇੜੈ ਕੇ ਦੂਰਿ॥

ਦਰਅਸਲ ਇਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਪਰਖ ਰੱਬ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਿਯਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਵਿਆਪਕ ਕਰ ਛੱਡੇ ਹਨ ਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਧਰਮ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਧਰਮਰਾਜ ਮਿਥਿਹਾਸ ਦੀ ਬੋਲੀ ਵਿੱਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਵਰਤ ਰਹੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਹੀ ਮਾਨਵੀਕਰਨ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਹਸਤੀਆਂ ਬ੍ਰਹਮਾ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ, ਸ਼ਿਵ, ਧਰਮਰਾਜ ਆਦਿਕ ਦੇ ਗੁਣ ਅੰਤਮ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਰੱਬ ਨੂੰ ਸੌਂਪ ਦਿੱਤੇ ਸਨ। ਜਿਸ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨੀ ਇਹ ਕਹਿ ਦੇ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਾਵੇਗਾ ਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਹਰ ਅੰਗ ਪਰਕਿਰਤੀ ਵਿੱਚ ਵਿਆਪਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਨਿਯੰਤਰਨ ਹੇਠ ਹੈ, ਉਸੇ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਬੋਲੀ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਸੂਚਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਹਰ ਜੀਵ ਦੇ ਅਮਲ ਧਰਮ ਦੀ ਹਜ਼ੂਰੀ ਵਿਚ ਪਰਖੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਚੌਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਧਰਮ ਖੰਡ ਦਾ ਚਿਤਰ ਦੇਂਦਿਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਧਰਮ ਦੇ ਪਰਕਿਰਤਕ ਨਿਯਮਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਹੋਰ ਉਘਾੜਿਆ ਹੈ :

ਰਾਤੀ ਰੁਤੀ ਥਿਤੀ ਵਾਰ ॥ ਪਵਣ ਪਾਣੀ ਅਗਨੀ ਪਾਤਾਲ॥
ਤਿਸੁ ਵਿਚਿ ਧਰਤੀ ਥਾਪਿ ਰਖੀ ਧਰਮਸਾਲ॥

ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਧਰਮਸਾਲ ਕਹਿਣ ਦਾ ਅਰਥ ਉੱਪਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਧਰਮ ਦਾ ਨਿਵਾਸ ਹੈ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸ ਵਿੱਚ ਧਰਮ ਵਿਆਪਕ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਤੱਤਾਂ ਤੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਣਾ ਅਯੋਗ ਨਹੀਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਧਰਤੀ ਵਿੱਚ ਵਿਆਪਕ ਧਰਮ ਨੂੰ ਪਰਕਿਰਤੀ ਵਿੱਚ ਵਿਆਪਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਹੀ ਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਣ ਹੇਠ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਨਿਯਮ ਹੀ ਧਰਤੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਧਰਮਸਾਲ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਪਰਕਿਰਤਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ

ਪਦਾਰਥਕ ਪਖ ਵਲ ਬਹੁਤ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਸਲ ਮੰਤਵ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਹ ਸੋਝੀ ਦੇਣੀ ਹੈ ਕਿ ਬਾਕੀ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਵੀ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਅਧੀਨ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਰੀਰ ਪਦਾਰਥਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੈ ਪਰ ਉਸਦਾ ਮਨ ਨੈਤਿਕ ਜਾਂ ਸਦਾਚਾਰਕ ਨਿਯਮਾਂ ਅਧੀਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ 'ਧਰਮ' ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਦੋਹਾਂ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਸੂਚਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਚੌਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀਆਂ ਅਗਲੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਤੋਂ ਇਹ ਸਿੱਧ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਚਰਨਿਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਾਉਣ ਲਈ ਹੀ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਧਰਮਸਾਲ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ :

ਤਿਸੁ ਵਿਚਿ ਜੀਅ ਜੁਗਤਿ ਕੇ ਰੰਗ॥ ਤਿਨ ਕੇ ਨਾਮ ਅਨੇਕ ਅਨੰਤ॥
ਕਰਮੀ ਕਰਮੀ ਹੋਇ ਵੀਚਾਰੁ॥ ਸੱਚਾ ਆਪਿ ਸੱਚਾ ਦਰਬਾਰੁ॥

ਸੱਚੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿੱਚ ਬੈਠੇ ਸੱਚੇ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਨਿਰਨਾ ਕਰਦੇ ਦਰਸਾਉਣਾ ਅੰਤਲੇ ਸਲੋਕ ਦੇ 'ਧਰਮੁ' ਦੀ ਹਜ਼ੂਰੀ ਵਿੱਚ ਜਗਤ ਦੀ ਨੇਕੀ ਬਦੀ ਦਾ ਲੇਖਾ ਹੋਣ ਦਾ ਹੀ ਰੂਪਾਂਤਰ ਹੈ। ਸਲੋਕ ਦਾ 'ਧਰਮੁ' ਇੱਥੇ 'ਸੱਚਾ ਆਪਿ' ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ। ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਜਿਸ ਕਸੌਟੀ ਉਤੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਹ ਧਰਮ ਅਰਥਾਤ ਨੈਤਿਕ ਨਿਯਮ ਪਰਕਿਰਤਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਭਾਗ ਹਨ।

3.

ਰੱਬ ਦੇ ਬਣਾਏ ਤੇ ਵਰਤਾਏ ਨਿਯਮ ਚਾਹੇ ਉਹ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਪਦਾਰਥਕ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਗ ਵਿੱਚ, ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਉੱਤਮ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਚਾਹੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਦੇ ਸਮਝ ਨਾ ਸਕੇ, ਉਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਤੱਮਤਾ ਤੇ ਪਰਧਾਨਤਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਹੁਕਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਡੂੰਘੀ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ ਕਿ ਉਸਦਾ ਜੀਵਨ ਰੱਬੀ ਨਿਯਮਾਂ ਨਾਲ ਘਿਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ, ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ, ਮਨ ਆਈਆਂ ਕਰਨ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦ ਨਹੀਂ। ਰੱਬੀ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਖੋਜਣਾ, ਜਾਣਨਾ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਢਾਲਣਾ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਫਲਤਾ ਲਈ ਅਵੱਸ਼ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਹਉਮੈਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਇਹ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੀ ਹਰ ਮਰਜ਼ੀ ਪੂਰੀ ਹੁੰਦੀ ਰਹੇ ਉਹ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਤੋਂ ਅੱਖਾਂ ਬੰਦ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਹਉਮੈਂ ਦੀ ਤੰਗ-ਨਜ਼ਰੀ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋ ਕੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਕਸੁਰ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਸਹੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦਾ ਗਿਆਤਾ ਹੈ। ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਜਾਣਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਹੁਕਮ ਦਾ ਬੁਝਣਾ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ :

ਨਾਨਕ ਹੁਕਮੈ ਜੇ ਬੁਝੈ ਤ ਹਉਮੈਂ ਕਹੈ ਨ ਕੋਇ ॥੨॥

ਕਿਉਂਕਿ ਰੱਬ ਵੱਲੋਂ ਪਰਕਿਰਤੀ ਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਵਿੱਚ ਵਰਤਾਏ ਨਿਯਮ ਸਰਬ-ਉੱਤਮ ਹਨ ਇਸ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਬਣਾਏ ਨਿਯਮ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੋਣੇ ਚਾਹੀਦ ਹਨ, ਚਾਹੇ ਉਹ ਰਾਜਸੀ ਹੋਣ, ਨੈਤਿਕ ਜਾਂ ਭਾਈਚਾਰਕ। ਅਦਾਲਤੀ ਨਿਯਮਾਵਲੀ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਕੁਦਰਤੀ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਕੁਦਰਤੀ ਨਿਆਂ (Natural Justice) ਤੋਂ ਕਾਨੂੰਨੀ ਨਿਆਂ (Judicial Justice) ਨੂੰ ਵਖਰਿਆਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਬਣਾਏ ਨਿਯਮ ਸਮੇਂ ਤੇ ਇਲਾਕੇ ਨਾਲ ਬਦਲਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਸੂਝਵਾਨ ਕਾਨੂੰਨਦਾਨ ਸਦਾ ਇਸ ਗੱਲ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਂਦੇ ਆਏ ਹਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਕਾਨੂੰਨ ਕੁਦਰਤੀ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਦੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਘੜਨੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਖ਼ਾਸ ਸਾਮਿਅਕ ਜਾਂ ਸਥਾਨਕ ਨਿਯਮਾਵਲੀ ਦੀ ਅਨੁਕੂਲਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰਨਾ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਕੇਵਲ ਇਹ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਿਹਾ ਕਿ ਪਿਛੇ ਇਸ਼ਾਰਾ ਹੋ ਚੁਕਾ ਹੈ, ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਵਿੱਚ ਨਿਯਮ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਜਾਏ। ਬੇਲਗਾਮ ਜਾਂ ਬੇਜ਼ਬਤ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ ਸਮਝਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਉਤੇ ਕਿਸੇ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਨਿਯੰਤਰਨ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਹੀ ਉਹ ਜਾਂਗਲੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚੋਂ ਨਿਕਲ ਕੇ ਸਭਿਆ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸ਼ਹਿਰੀ ਬਣਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਇਹ ਨਿਯੰਤਰਣ ਚਾਹੇ ਆਪ ਅੰਦਰੋਂ ਆਪਣੇ ਉੱਤੇ ਲਾਗੂ ਕਰਨਾ ਸਿਖਣ, ਚਾਹੇ ਸਮਾਜਕ ਦੰਡਾਵਲੀ ਦੇ ਭੈ ਨਾਲ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨ, ਇਸ ਬਿਨਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਹੀ ਤਦ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਦ ਕੁਝ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਸਾਂਝੇ ਨਿਯੰਤਰਣ ਹੇਠ ਰੱਖਣਾ ਕਬੂਲ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਨਿਯੰਤਰਣ ਪਹਿਲੋਂ ਕਿਸੇ ਬਲਵਾਨ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਮਰਜ਼ੀ ਅਨੁਸਾਰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਸਿਆਣਪ ਤੇ ਇੱਛਾ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਹੇਠ ਬਣੇ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਜਿਵੇਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਿਵੇਂ ਤਿਵੇਂ ਸਾਂਝੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਘੇਰਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੁੰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਬਾਇਲੀ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਜ਼ਾਤੀ ਨਿਯਮ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਜ਼ਾਤੀ ਨਿਯਮ ਕੌਮੀ ਨਿਯਮਾਂ ਅੱਗੇ ਮਾਤ ਪੈ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਵਰਤਮਾਨ ਸਥਿਤੀ ਐਸੀ ਹੈ ਕਿ ਕੌਮੀ ਨਿਯਮਾਵਲੀਆਂ ਨੂੰ ਕੌਮਾਂਤਰੀ ਨਿਯਮਾਵਲੀਆਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕਰਨਾ ਅਵੱਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਉੱਨਤੀ ਰੁਕੀ ਰਹੇਗੀ। ਪਰ ਆਦਰਸ਼ਕ ਮਨੁਖੀ ਸਮਾਜ ਤਦੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਵੇਗਾ ਜਦੋਂ ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਉਤੇ ਉੱਤਮ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਨਿਯੰਤਰਨ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰਥ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਗੁਰੂ

ਨਾਨਕ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਬਾਰ ਬਾਰ ਸਭ ਪਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਰੱਬ ਦੇ ਹੁਕਮ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਦੀ ਦਿਖਾ ਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੁਕਮ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਬਣਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕਰਦੇ ਤੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਸਮਾਜ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨੇੜੇ ਲਿਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਰੱਬ ਦਾ ਹੁਕਮ, ਧਰਮ ਜਾਂ ਕੁਦਰਤੀ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੀ ਵਿਆਪਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਜਿਸ ਮਨੁੱਖ ਵਿੱਚ ਦੈਵੀ ਹੁਕਮ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ ਵਧਦੀ ਹੈ ਉਹ ਕੁਦਰਤੀ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਨੁਕੂਲਤਾ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਤੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨਿਯੰਤਰਨ ਹੇਠ ਰੱਖਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਅੰਕਿਤ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਇਹ ਅਤਿਅੰਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਮਾਜਕ ਪੱਖ ਹੈ।

ਰੱਬੀ ਹੁਕਮ ਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਦੂਹਰੇ ਸਿਧਾਂਤ ਤੋਂ ਇੱਕ ਹੋਰ ਦਿਲਚਸਪ ਪਰ ਗੰਭੀਰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਖੜ੍ਹਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਰੱਬ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ਜਾਂ ਕੁਦਰਤੀ ਨਿਯਮਾਂ ਰਾਹੀਂ ? ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਤੋਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਲੋਕ ਰੱਬ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ ਉਹ ਇਸ ਮਤ ਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਜਾਂ ਅਵੱਗਿਆ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਦੇ ਤੌਰ ਉਤੇ ਸੁਖ ਦੁਖ ਦਾ ਭਾਗੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਸਤਕ ਲੋਕ ਨਿਯਮਾਂ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਵਰਣਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕਈ ਇਹ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਹਰ ਕਰਮ ਰੱਬ ਦੀ ਮਰਜ਼ੀ ਅਧੀਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਰੱਬ ਇਕੱਲਾ ਹੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਹੋ ਰਹੇ ਸਭ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਕਰਤਾ ਤੇ ਭੁਗਤਾ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਉਹ ਕਰਮ ਮਨੁੱਖਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਚਾਹੇ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਹੋਰ ਅੰਗਾਂ ਰਾਹੀਂ। ਰੱਬ ਮਾਨੋ ਆਪ ਹੀ ਸਭ ਕਰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਆਪ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਬਣਾਏ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਕਸਵੱਟੀ ਉਤੇ ਪਰਖਦਾ ਹੈ ਤੇ ਆਪ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਫਲ ਸੁਖ ਦੁਖ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿੱਚ ਭੁਗਤਦਾ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਹੁਕਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਆਖਣਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਕਈ ਤੁੱਕਾਂ ਇਸਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਕਰਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ :

ਹੁਕਮੀ ਹੋਵਨਿ ਆਕਾਰ ਹੁਕਮੁ ਨ ਕਹਿਆ ਜਾਈ ॥
ਹੁਕਮੀ ਹੋਵਨਿ ਜੀਅ ਹੁਕਮਿ ਮਿਲੈ ਵਡਿਆਈ ॥
ਹੁਕਮੀ ਉਤਮੁ ਨੀਚੁ ਹੁਕਮਿ ਲਿਖਿ ਦੁਖ ਸੁਖ ਪਾਈਅਹਿ ॥
ਇਕਨਾ ਹੁਕਮੀ ਬਖਸੀਸ ਇਕਿ ਹੁਕਮੀ ਸਦਾ ਭਵਾਈਅਹਿ॥
ਹੁਕਮੈ ਅੰਦਰਿ ਸਭੁ ਕੋ ਬਾਹਰਿ ਹੁਕਮ ਨ ਕੋਇ॥
ਨਾਨਕ ਹੁਕਮੈ ਜੇ ਬੁਝੈ ਤ ਹਉਮੈ ਕਹੈ ਨ ਕੋਇ ॥੨॥

ਇਸ ਨਜ਼ਰੀਏ ਅਨੁਸਾਰ ਰੱਬ ਨੇ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਨਿਯਮ ਆਪਣੇ ਲਈ ਹੀ

ਬਣਾਏ ਹਨ ਤੇ ਆਪ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਦੇ ਸਵੀਕਾਰਦਾ ਤੇ ਕਦੇ ਭੰਗ ਕਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਵਿਅਕਤੀ ਕੇਵਲ ਉਸਦੇ ਮੰਤਵਾਂ ਦਾ ਵਸੀਲਾ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਪੂਰੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਕਈ ਆਸਤਕ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਰੱਬ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਜੋ ਕੁਝ ਕਰਦਾ ਹੈ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਰੱਬ ਦੀ ਮਰਜ਼ੀ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ ਪਰ ਰੱਬ ਆਪ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਟੇਜ ਉੱਤੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਪਰਧਾਨਤਾ ਦਿਸਦੀ ਹੈ। ਰੱਬ ਇੱਕ ਵਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਾਜ ਕੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਜੀਵ ਆਤਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਭੇਜ ਦੇਂਦਾ ਤੇ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਨਿਯਮ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਵਿਆਪਕ ਕਰ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਸੁਤੰਤਰ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤਿਕੂਲ ਆਪ ਵਿਉਂਤਦੇ ਹਨ ਤੇ ਆਪਣੇ ਕੀਤੇ ਦਾ ਫਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰੀ ਹਨ। ਰੱਬ ਹਰ ਕਦਮ ਉਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਜਾਂ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਦਖ਼ਲ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦਾ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਆਸਤਕਾਂ ਉਤੇ ਇਹ ਇਤਰਾਜ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਰੱਬ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਾਜ ਤੇ ਨਿਯਮ ਬਣਾ ਕੇ ਲਾਂਭੇ ਹੋ ਬੈਠਾ ਹੈ ਤਾਂ ਹੁਣ ਉਸਨੂੰ ਮੰਨਣ ਦੀ ਕੀ ਲੋੜ ਹੈ ? ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਨਾਸਤਕਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਇਤਰਾਜ਼ ਦਾ ਉੱਤਰ ਇਹ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਮੰਨੀਏ ਕਿ ਰੱਬ ਨੇ ਹੀ ਸਭ ਕੁਝ ਕਰਨਾ ਹੈ ਤੇ ਭੁਗਤਣਾ ਹੈ ਤਾਂ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਹੀ ਕੀ ਹੈ ? ਤੇ ਜੇ ਨਿਯਮ ਬਣਾਏ ਗਏ ਹਨ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਾਜ ਕੇ ਵਿਅਰਥ ਕਰ ਦੇਣ ਦਾ ਵੀ ਕੋਈ ਮਤਲਬ ਨਹੀਂ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਾਧਾਰਨ ਕਰਮ ਸਿੱਧੇ ਹੀ ਰੱਬ ਦੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਨਹੀਂ, ਉਸਦੀ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਰੱਬ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਕਸੌਟੀ ਉੱਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਰਖਦਾ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਕੋਲੋਂ ਹਰ ਕੰਮ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਨਹੀਂ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦਾ ਉੱਤਮ ਜਾਂ ਨੀਚ ਹੋਣਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸੁਤੰਤਰ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਫਲ ਹੈ ਚਾਹੇ ਇਹ ਫਲ ਭੁਗਤਾਉਣ ਵਿੱਚ ਰੱਬ ਦਾ ਹੱਥ ਹੈ। ਰੱਬ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਵਿਧਾਨ ਕਰਤਾ ਵੀ ਤੇ ਅਦਾਲਤ ਵੀ ਹੈ ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਵਿਧਾਨ ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਕਰਕੇ ਦੰਡ ਦਾ ਭਾਗੀ ਹੋਣ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ।

ਜੇ ਧਾਰਮਕ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਪੜ੍ਹੀਏ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਹੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪੁੰਨ ਪਾਪ ਕਰਨ ਦੀ ਸੁੰਤਤਰਤਾ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਜੀਵਨ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦੇਣ ਦੇ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ। ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਸਾਧਾਰਨ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਕਦੀ ਦੁਖੀ, ਕਦੀ ਸੁਖੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਧਰਮ ਉਸ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੇ ਦੁਖ ਸੁਖ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਉਸਦੇ ਕੀਤੇ ਕਰਮਾਂ ਨਾਲ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਵਿੱਚ ਕੋਈ

ਐਸਾ ਗੁੱਝਾ ਅੰਸ਼ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਦੀ ਮੰਨਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਕਿ ਉਸਦਾ ਜੀਵਨ ਕੇਵਲ ਇੱਕ ਕਠ-ਪੁਤਲੀ ਦਾ ਜੀਵਨ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਇਰਾਦੇ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਉਸਨੂੰ ਦੁਖ ਸੁਖ ਦਾ ਭਾਗੀ ਵੀ ਬਣਨਾ ਪਵੇ। ਜਿਹੜੇ ਲੋਕ ਦਲੀਲਬਾਜ਼ੀ ਵਿੱਚ ਪੈ ਕੇ ਪੁਛਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜੇ ਰੱਬ ਹੀ ਸਭ ਕੁਝ ਕਰਦਾ ਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਾਪਾਂ ਦੇ ਫਲ ਵਜੋਂ ਸਜ਼ਾ ਕਿਉਂ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਭੀ ਆਪਣੇ ਇਰਾਦੇ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਛੱਡਣ ਲਈ ਰਜ਼ਾਮੰਦ ਨਹੀਂ ਹੋਣਗੇ। ਜੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਿਹਾ ਜਾਏ ਕਿ ਰੱਬ ਹੀ ਸਭ ਕੁਝ ਕਰਦਾ ਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਰੱਬ ਹੀ ਸਭ ਕੁਝ ਭੁਗਤਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਯਕੀਨ ਨਹੀਂ ਕਰਨਗੇ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਦੁੱਖ ਇੱਕ ਨਿੱਗਰ ਹਕੀਕਤ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਕਿਸੇ ਦਲੀਲ ਨਾਲ ਉਹ ਬਚ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਹ ਮੰਨਣ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦਾ ਦੁਖ ਆਪਣੇ ਸੁੰਤਤਰ ਇਰਾਦੇ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੈ।

ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉਚੇਰੇ ਧਾਰਮਕ ਮਹਾਂਪੁਰਸ਼ ਰੱਬ ਦੇ ਹੁਕਮ ਦੀ ਸਰਬ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨਤਾ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਪੂਰੇ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਰੱਬ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਮਰਜ਼ੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੁਫ਼ਰ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਮਨੁੱਖ ਰੱਬ ਦੀ ਮਰਜ਼ੀ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਵਰਤ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਰੱਬ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਨਹੀਂ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਧ-ਕਾਲੀਨ ਸਮਰਾਟ ਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਰੱਬ ਲਈ ਜੋ ਰਾਜਸੀ ਬਿੰਬ ਵਰਤਿਆ ਹੈ ਉਸ ਤੋਂ ਅਨੁਮਾਨ ਬਣਾਉਣਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਰੱਬ ਸ਼ਹਿਨਸ਼ਾਹ ਦੇ ਰਾਜ ਵਿੱਚ ਉਸਦੀ ਇਕੱਲੀ ਮਰਜ਼ੀ ਹੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਮੰਨਣੀ ਪਵੇਗੀ:

ਕਰਿ ਕਰਿ ਵੇਖੈ ਕੀਤਾ ਆਪਣਾ ਜਿਵ ਤਿਸ ਦੀ ਵਡਿਆਈ॥
ਜੋ ਤਿਸੁ ਭਾਵੈ ਸੋਈ ਕਰਸੀ ਹੁਕਮੁ ਨ ਕਰਣਾ ਜਾਈ॥
ਸੋ ਪਾਤਸਾਹੁ ਸਾਹਾ ਪਾਤਿਸਾਹਿਬੁ ਨਾਨਕ ਰਹਣੁ ਰਜਾਈ ॥੨੭॥

ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਹੁਕਮ ਦੇ ਨਾਲ ਧਰਮ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਵਰਤ ਕੇ ਰੱਬ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਮਧਕਾਲੀਨ ਸਮਰਾਟ ਨਹੀਂ, ਵਿਧਾਨਧਾਰੀ ਹਾਕਮ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਨਹੀਂ, ਕਾਨੂੰਨ ਰਾਹੀਂ ਰਾਜ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ 'ਧਰਮ' ਕਹਿਣ ਦੇ ਅਰਥ ਇਹੀ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਧਾਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਕਰਮ ਪਰਖਦਾ ਹੈ। "ਸਚਾ ਆਪਿ ਸਚਾ ਦਰਬਾਰੁ" ਤੁਕ ਦੀ ਗੁਝੀ ਰਮਜ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਰੱਬ ਪੂਰਾ ਨਿਆਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਪੂਰਾ ਨਿਆਂ ਮਰਜ਼ੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਨਹੀਂ ਕਾਨੂੰਨ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਹੀ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ, ਰੱਬੀ ਨਿਆਂ ਤੇ ਕਾਨੂੰਨ-ਬਧ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ

ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਿੱਚ ਕੇਵਲ ਰੱਬ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀਮਾਨਤਾ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਹੀ ਰੁਕਾਵਟ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ, ਰੱਬ ਦੀ ਮਿਹਰ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਵੀ ਵਿਘਣ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਰੱਬ ਨੇ ਸੱਚਾ ਨਿਆਂ ਹੀ ਕਰਨਾ ਹੈ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਹ ਕੁਝ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਉਹ ਅਧਿਕਾਰੀ ਹੈ, ਤੇ ਜੇ ਉਹ ਦੰਡ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰੀ ਹੈ ਤਾਂ ਨਿਆਂ ਦੀ ਕਰੜਾਈ ਉਸਨੂੰ (ਮਾਫ਼ੀ ਦੁਆਰਾ) ਦੁਖ ਤੋਂ ਬਚਣ ਨਹੀਂ ਦੇਵੇਗੀ। ਪਰ ਧਾਰਮਕ ਅਨੁਭਵ ਕੇਵਲ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਿਆਂਕਾਰੀ ਰੱਬ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਹੁਕਮ ਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨਾਲ ਮਿਹਰ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਬੜਾ ਮਹੱਤਵ ਪੂਰਨ ਸਥਾਨ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਨੂੰ ਮਿਲਾ ਕੇ ਜੋ ਸਿੱਟਾ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਰੱਬ ਆਪਣੀ ਇੱਛਾ ਜਾਂ ਹੁਕਮ ਨਾਲ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਨਿਯਮ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਸਦੀ ਇੱਛਾ ਉਸਦੇ ਸੁਭਾ ਅਨੁਸਾਰ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਰੱਬ ਦਾ ਸੁਭਾ ਦਿਆਵਾਨ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਪ੍ਰੇਮ-ਸਰੂਪ ਹੈ। ਰੱਬ ਦੇ ਨਿਯਮ ਐਸੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਬਣਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਉਸਦੀ ਦਿਆ ਦੇ ਮੰਤਵਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਇਰਾਦਾ ਭਾਵੇਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੀ ਸੀਮਾ ਬਹੁਤ ਸੌੜੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਜਨਮ ਉਸ ਦੀ ਚੋਣ ਦੇ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਤੇ ਜਿਸ ਦੇਸ, ਪੌਣ, ਪਾਣੀ, ਸਭਿਅਤਾ, ਸਮੇਂ, ਸਥਾਨ, ਘਰਾਣੇ ਤੇ ਆਲੇ ਪੁਦਾਲੇ ਵਿੱਚ ਉਹ ਜਨਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਉਸ ਨਾਲ ਉਸਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਪਹਿਲੋਂ ਹੀ ਨਿਸ਼ਚਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਮੋਟੀਆਂ ਮੋਟੀਆਂ ਲੀਹਾਂ ਛੇ ਸਾਲ ਦੀ ਉਮਰ ਤਕ ਪੈ ਚੁੱਕੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਇਸ ਉਮਰ ਤਕ ਉਹ ਸੁਤੰਤਰ ਇਰਾਦਾ ਵਰਤਣ ਦੇ ਕਾਬਲ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਹੁੰਦਾ। ਤਾਤਪਰਜ ਇਹ ਕਿ ਰੱਬ ਨੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਇਰਾਦਾ ਦੇ ਕੇ ਵੀ ਉਸਦੇ ਵਸ ਬਹੁਤਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦਿੱਤਾ। ਫਿਰ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਐਸੇ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਰੱਬ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਰੱਬ ਉਸਨੂੰ ਦੁਖ ਦੇ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਵਰਜਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੁਖ ਦੇਣ ਵਿੱਚ ਰੱਬ ਦਾ ਅਸਲ ਮੰਤਵ ਆਪਣੇ ਕਾਨੂੰਨ ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਰਾਹ ਉਤੇ ਲਿਆਉਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਰੱਬ ਦਾ ਦੰਡ ਵੀ ਉਸ ਦੀ ਦਿਆ ਦਾ ਇਕ ਪੈਂਤੜਾ ਹੀ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਇਸ ਗਲ ਦੀ ਹਾਮੀ ਇਉਂ ਭਰੀ ਹੈ:

ਕੇਤਿਆ ਦੂਖ ਭੂਖ ਸਦ ਮਾਰ॥ ਏਹਿ ਭਿ ਦਾਤਿ ਤੇਰੀ ਦਾਤਾਰ॥ (੨੫)

ਜੇ ਰੱਬ ਚਾਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨੇਕ ਬਣਾ ਦੇਂਦਾ। ਉਸਦੀ ਖ਼ਸਲਤ ਵਿੱਚ ਦੋਸ਼ ਦੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਹੀ ਨਾ ਹੁੰਦੀ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇਵਤਿਆਂ ਬਾਬਤ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਰੱਬ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿੱਚ ਨੇਕੀ ਬਦੀ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਭਰੀ ਹੈ ਤੇ ਨਾਲ

ਹੀ ਦੁਖ ਸੁਖ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ। ਆਪਣੇ ਦਿਆਲੂ ਗੁਣ ਦਾ ਸਦਕਾ ਰੱਬ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੁਖੀ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਸਨੂੰ ਸੁਖੀ ਬਣਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਉਸਦਾ ਢੰਗ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਾ ਹੈ, ਮਜਬੂਰੀ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਰੱਬ ਕੋਈ ਪੱਥਰ ਦਿਲ ਨਿਆਂਕਾਰ ਨਹੀਂ ਜਿਹੜਾ ਇਹ ਸੋਚੇ ਕਿ "ਮੈਂ ਨਿਯਮ ਬਣਾ ਕੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੇ ਰਖੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਨੇਕ ਬਣ ਕੇ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਸੁਖੀ ਬਣਾ ਲੈਣ ਜਾਂ ਬਦੀ ਕਰਕੇ ਦੁਖੀ ਹੋਣ; ਜਿਹੜਾ ਬਦੀ ਕਰਕੇ ਦੁਖੀ ਹੈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਦੁਖ ਦਾ ਖ਼ੁਦ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ, ਮੈਂ ਉਸ ਲਈ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ।" ਰੱਬ ਇੱਕ ਪਿਆਰ ਭਰਪੂਰ ਪਿਤਾ ਵਰਗਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵੀ ਦੇਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਗ਼ਲਤੀਆਂ ਕਰਕੇ ਜਾਂ ਤਜਰਬੇ ਕਰਕੇ ਸਿਆਣਾ ਬਣੇ ਪਰ ਨਾਲ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਵੀ ਦੇਂਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਿੱਧੇ ਰਾਹ ਉਤੇ ਚੱਲੇ ਤੇ ਘੱਟ ਤੋਂ ਘੱਟ ਦੁਖ ਪਾਵੇ। ਆਦਰਸ਼ਕ ਪਿਤਾ ਜੇ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਕਦੇ ਸਜ਼ਾ ਵੀ ਦੇਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਬੱਚੇ ਦੇ ਸੁਧਾਰ ਦੀ ਖ਼ਾਤਰ। ਰੱਬ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅੰਦਰੋਂ ਉਸਦੀ ਜ਼ਮੀਰ ਜਾਂ ਆਤਮਾ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਰਾਹੀਂ ਨੇਕੀ ਲਈ ਟੁੰਬ ਦੇਂਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜ਼ਮੀਰ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਇੱਕ ਉਪਦੇਸ਼ ਸਮਾਨ ਹੈ, ਮਜਬੂਰੀ ਨਹੀਂ। ਦਰਅਸਲ ਰੱਬ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਫਿਰ ਵੀ ਕਾਇਮ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਕਾਰੀਗਰ ਜਦ ਮਸ਼ੀਨ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦੀ ਬਣਤਰ ਐਸੀ ਵਿਉਂਤਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਿਸਮ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਹੀ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ-ਸੂਈਆਂ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੀ ਮਸ਼ੀਨ ਨਿੱਬਾਂ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦੀ ਤੇ ਨਿੱਬਾਂ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੀ ਸੂਈਆਂ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦੀ। ਰੱਬ ਨੇ ਜਦ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਾਜੀ ਤਾਂ ਇਸ ਦੀ ਬਣਤਰ ਐਸੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਨੀਯਤ ਕੀਤੀ ਕਿ ਇਹ ਉਸਦੇ ਮੰਤਵਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰੇ। ਉਸਦੇ ਬਣਾਏ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਨੁਹਾਰ ਤੇ ਤਰਤੀਬ ਹੀ ਐਸੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਸੇਧ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋਣ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਜਦ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਸੇਧ ਦੇ ਉਲਟ ਜਾਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਦੁੱਖ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਤਜਰਬੇ ਤੋਂ ਸਿੱਖਿਆ ਲੈ ਕੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨ ਵਲ ਮੁੜਦਾ ਹੈ। ਮਨੁਖੀ ਇਰਾਦੇ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੇ ਕੇ ਰੱਬ ਨੇ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਕਲ ਵੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਜੋ ਅਵੇਰੇ ਸਵੇਰੇ ਉਸਨੂੰ ਸਿਆਣਪ ਦੇ ਰਾਹ ਲੈ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਰੱਬੀ ਯੋਜਨਾ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇੱਕ ਉਮਰ ਦਾ ਸਮਾਂ ਬਹੁਤਾ ਵੱਡਾ ਨਹੀਂ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਸਿਆਣਪ ਸਿੱਖ ਸਕੇ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਖੁਲ੍ਹਾ ਸਮਾਂ ਦੇ ਕੇ ਤਜਰਬਿਆਂ ਤੋਂ ਲਾਭ ਉਠਾਉਣ ਦਾ ਮੌਕਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਰੱਬ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਵਿਉਂਤ ਐਸੀ ਬਣਾਈ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖ ਦੂਜੇ ਦੇ ਤਜਰੱਬੇ ਤੋਂ ਫ਼ਾਇਦਾ ਉਠਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਮਨੁੱਖ

ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਨੇਕੀ ਦੇ ਰਾਹ ਪਾਉਣ ਲਈ ਸਾਰਾ ਜ਼ੋਰ ਲਾਉਂਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇੱਕ ਵਾਰੀ ਮੰਨ ਲਓ ਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਰੱਬ ਦਾ ਰਾਜ ਹੈ ਫਿਰ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਤੇ ਮਿਹਰ ਦੋਹਾਂ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਗਵਾਹੀ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਰੱਬ ਦੀ ਮਿਹਰ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਸਾਧਨ ਗੁਰੂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਹੈ ਜੋ ਸੁਤੰਤਰ ਇਰਾਦਾ ਵਰਤਦੇ ਹੋਏ ਦੁਖੀ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਤੇ ਹਮਦਰਦੀ ਨਾਲ ਨੇਕੀ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਹੈ ਬਲਕਿ ਉਹ ਐਸਾ ਬਾਨ੍ਹਣ ਬੰਨ੍ਹਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨੇਕੀ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਵਾਲਾ ਕੰਮ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਜਾਰੀ ਰਹੇ। ਉਹ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਕਰਕੇ, ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਕਰਕੇ, ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਤੇ ਸੰਗਠਨ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆ ਕੇ, ਕੁਰਬਾਨੀਆਂ ਤੇ ਸ਼ਹੀਦੀਆਂ ਨਾਲ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਟੁੰਬ ਕੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੁਖ ਦਾ ਬੰਦੋਬਸਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਰੱਬ ਦੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਮੰਤਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਵਿੱਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਰੱਬ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹਾਲ ਉੱਤੇ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦੇਂਦਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉੱਚਾ ਚੁੱਕਣ ਲਈ ਹਰ ਹੀਲਾ ਵਰਤਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸੁਹਿਰਦ ਮਾਂ ਵਾਂਗ ਤਰਲੇ ਲੈਂਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਉਸਦੇ ਬੱਚੇ ਸੁਖੀ ਹੋਣ।

ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਧਾਮਰਕ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਯਤਨ ਕਰਕੇ ਪਵਿੱਤਰ ਜੀਵਨ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਵੀ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਰੱਬੀ ਮਿਹਰ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਵੀ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਈ ਹੈ। ਅੰਤਲੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਪ੍ਰੀਸ਼ਰਮ ਤੇ ਦੈਵੀ ਨਦਰ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਸਾਵਿਆਂ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ :

ਜਤੁ ਪਾਹਾਰਾ ਧੀਰਜੁ ਸੁਨਿਆਰੁ ॥ ਅਹਰਣਿ ਮਤਿ ਵੇਦੁ ਹਥੀਆਰੁ॥
ਭਉ ਖਲਾ ਅਗਨਿ ਤਪਤਾਉ॥ ਭਾਂਡਾ ਭਾਉ ਅੰਮ੍ਰਿਤੁ ਤਿਤੁ ਢਾਲਿ॥
ਘੜੀਐ ਸਬਦੁ ਸਚੀ ਟਕਸਾਲ॥ ਜਿਨ ਕਉ ਨਦਰਿ ਕਰਮੁ ਤਿਨ ਕਾਰ॥
ਨਾਨਕ ਨਦਰੀ ਨਦਰਿ ਨਿਹਾਲ ॥੩੮॥

ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਪੂਰਾ ਯਥਾਰਥ ਨਾ ਨਿਰੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਹੈ ਨਾ ਨਿਰਾ ਰੱਬੀ ਹੁਕਮ। ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਧਾਰਮਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਰਾਹ ਤੁਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਇਹ ਹੀ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦਾ ਫ਼ਰਜ਼ ਬਦੀ ਤੋਂ ਬਚਣਾ ਤੇ ਨੇਕੀ ਨੂੰ ਕਮਾਉਣਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਅਕਲ, ਜ਼ਮੀਰ, ਇਰਾਦਾ ਸ਼ਕਤੀ, ਚੰਗੀ ਸੰਗਤ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ, ਉੱਤਮ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੇ ਵਧੀਆ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੀ ਛੁਹ ਦੁਆਰਾ ਚੰਗਿਆਈ ਦੀ ਅੰਸ਼ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਵਧਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਰਿਸ਼ਰਮ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਉਸਦਾ ਕਰਮ ਖ਼ੁਦਗ਼ਰਜ਼ੀ ਤੋਂ ਸਾਫ਼ ਹੁੰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਦ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸੀਮਤ ਕੇਂਦਰ ਤੋਂ ਉਤਾਂਹ ਉਠਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਹੀ ਸਮਝ ਆਉਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਵਰਤਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਪਾਲਣ ਨਾਲ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿੱਚ ਉਤਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪਰਿਚਤ

ਹੋਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਧਾਰਮਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਮਨ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਕਰਦਾ ਉਹ ਆਤਮਕ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਆਤਮਕ ਗਿਆਨ ਦੇ ਵਧਣ ਨਾਲ ਉਸਨੂੰ ਸਮਝ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਰੱਬ ਦਾ ਰਾਜ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਤੇ ਉਸ ਵਰਗੇ ਸਭ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨੇੜੇ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਹਰ ਪਲ ਹਰ ਹੀਲਾ ਵਰਤਣ ਵਿੱਚ ਰੁਝਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਸਮਝ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਕਰਨ ਦਾ ਉੱਦਮ ਜੋ ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਸੁਤੰਤਰ ਇਰਾਦੇ ਨਾਲ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ ਸੀ ਉਸ ਵਿੱਚ ਵੀ ਰੱਬੀ ਵਿਉਂਤ ਦਾ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਭਾਗ ਸੀ। ਇਹ ਸੋਝੀ ਵਧਣ ਬਾਅਦ ਉਹ ਪੁਕਾਰ ਉਠਦਾ ਹੈ :

ਸਭਿ ਗੁਣ ਤੇਰੇ ਮੈ ਨਾਹੀ ਕੋਇ॥
ਵਿਣੁ ਗੁਣ ਕੀਤੇ ਭਗਤਿ ਨ ਹੋਇ॥ (੨੧)

ਮਨੁੱਖੀ ਇਰਾਦੇ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਧਾਰਮਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਮੁਢਲੇ ਪੜਾਵਾਂ ਦਾ ਯਥਾਰਥ ਹੈ ਤੇ ਰੱਬੀ ਹੁਕਮ ਤੇ ਮਿਹਰ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਵਿਕਸਤ ਅਵਸਥਾ ਦਾ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਨਿਯਮ ਜ਼ਰੂਰ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਪਰ ਉਹ ਉੱਕਾ ਸੁਤੰਤਰ ਨਹੀਂ। ਪਰਕਿਰਤੀ ਅੰਨ੍ਹੇ ਅਚੇਤ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਨਿਯੰਤਰਨ ਹੇਠ ਨਹੀਂ। ਸਭ ਨਿਯਮ ਚੇਤਨ ਦੈਵੀ ਸੱਤਾ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹਨ ਤੇ ਇਹ ਸੱਤਾ ਪ੍ਰੇਮ ਤੇ ਦਿਆ ਦੀ ਪੁੰਜ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨਿਯਮ ਇਸ ਦੀ ਦਿਆ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਮੰਤਵਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹਨ। ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੈਵੀ ਦਿਆ ਹੇਠ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਤੇ ਦਿਆ ਦੀ ਸੀਮਾਂ ਦੇ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

*

ਰੱਬ ਦਾ ਸੰਕਲਪ

ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਰੱਬ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਰਗਾ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਉਹ ਰੱਬ ਚੰਗਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਪਿਤਾ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਦੀਆਂ ਆਮ ਲੋੜਾਂ ਪੂਰੀਆਂ ਕਰੇ ਤੇ ਮਾਤਾ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰੇ ਪਰ ਦੋਹਾਂ ਨਾਲੋਂ ਬੇਅੰਤ ਵੱਡਾ ਹੋਵੇ ਤਾ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਵਸੀਲਿਆਂ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਤੋਟ ਨਾ ਆਵੇ। ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਰੱਬ ਹੈ ਕਿ ਨਹੀਂ, ਅਮੂਰਤ ਹੈ ਕਿ ਨਹੀਂ, ਦੇਸ਼ ਕਾਲ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ ਕਿ ਨਹੀਂ, ਆਦਿਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਉਲਝਦਾ। ਉਸ ਨੂੰ ਐਸਾ ਰੱਬ ਚਾਹੀਏ, ਜੋ ਉਸ ਦੇ ਕੰਮ ਆ ਸਕੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਰੱਬ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਗੁਣ ਕਾਫ਼ੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿੱਚ ਦਸਦੇ ਹਨ ਜੋ ਸਾਧਾਰਨ ਮਨ ਨੂੰ ਅਪੀਲ ਕਰਨ, ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋ ਸਿਵਾ ਹੋਰ ਵੀ ਕਾਫ਼ੀ। ਪਰ ਉਹ ਇਹ ਭੁਲੇਖਾ ਨਹੀਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਦੇਂਦੇ ਕਿ ਰੱਬ ਕੇਵਲ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਚਾਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਉਪਜੀ ਕੋਈ ਕਲਪਤ ਵਿਅਕਤੀ ਹੈ। ਰੱਬ ਨੂੰ ਉਹ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਵਾਸਤਵਿਕ ਹੋਂਦ ਮੰਨ ਕੇ ਹੀ ਉਸ ਦੇ ਗੁਣ ਗਿਣਦੇ ਹਨ। ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਮੁਢਲੇ ਸਲੋਕ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਰੱਬ ਦੀ ਯਥਾਰਥਕਤਾ ਦੀ ਸੂਚਨਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ :

ਆਦਿ ਸਚੁ ਜੁਗਾਦਿ ਸਚੁ॥ ਹੈ ਭੀ ਸੱਚੁ ਨਾਨਕ ਹੋਸੀ ਭੀ ਸਚੁ ॥੧॥

ਰੱਬ ਹੈ, ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਸਹਿਜ-ਸੁਭਾ ਇਹ ਗੱਲ ਮੰਨ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਵੀ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕੋਈ ਦਲੀਲਾਂ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀਆਂ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰੱਬ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਲੀਲ ਉੱਤੇ ਨਹੀਂ, ਅਨੁਭਵ ਉਤੇ ਆਧਾਰਤ ਹੈ। ਉਹ ਰੱਬ ਨੂੰ 'ਸੱਚ' ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਭਾਵ, ਹੋਂਦ-ਸਰੂਪ। ਇਸ 'ਸਚੁ' ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਹ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਰੱਬ ਸਦਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਕਦੇ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ। ਰੱਬ ਦੀ ਸਦੀਵੀ ਹੋਂਦ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇੱਕ ਕਾਵਿਕ ਢੰਗ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਰੱਬ ਸਦਾ ਜੀਉਂਦਾ ਹੈ, ਕਹਿਣਾ ਕਾਫ਼ੀ ਸੀ ਪਰ ਇਸੇ ਗੱਲ ਨੂੰ ਦੱਸਣ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਰੱਬ ਹੁਣ ਹੈ, ਪਿੱਛੇ ਸੀ, ਅੱਗੋਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਲਪਣਾ ਵਧੇਰੇ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਇਸ ਮੁਢਲੇ ਸਲੋਕ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਰੱਬ ਨੂੰ 'ਆਦਿ ਸਚੁ' ਕਹਿਣਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਧਿਆਨ ਨੂੰ ਟੁੰਬਦਾ ਹੈ। ਸਮੇਂ

ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਹਿੱਸਿਆਂ- ਭੂਤ, ਭਵਿੱਖਤ, ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਆਮ ਵੰਡਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਰੱਬ ਨੂੰ ਚਾਰ ਵਾਰੀ ਸੱਚ ਕਿਉਂ ਕਿਹਾ ਹੈ ? ਕਈ ਵਿਦਵਾਨ ਉੱਤਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ* ਕਿ 'ਆਦਿ ਸੱਚੁ' ਵਿੱਚ ਰੱਬ ਦੀ ਉਸ ਅਵਸਥਾ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਹੈ ਜਦੋਂ ਹਾਲੇ ਤ੍ਰੈਪਖੀ ਸਮਾਂ ਸਾਜਿਆ ਨਹੀਂ ਸੀ ਗਿਆ। ਰੱਬ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਾਰੇ ਭਾਗਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਵੀ। ਇੱਥੇ ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਮਝ ਰੁਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਦੀ ਸਮਾਂ ਵੀ ਸਾਜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ? ਜਿਸ ਪਲ ਸਮਾਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ ਉਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਪਲ ਵਿੱਚ ਕੀ ਸੀ ? ਇੱਕ ਹੋਰ ਪਲ। ਤਦ ਸਮਾਂ ਓਦੋਂ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਸੀ। ਸਮੇਂ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਣ ਦੇ ਖ਼ਿਆਲ ਨੂੰ ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਕਲਪਣਾ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਸਕਦਾ; ਜੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸੋਚੇ ਤਾਂ ਹੈਰਾਨ ਹੋਣ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਕੁਝ ਪੱਲੇ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਰੱਬ ਨੂੰ 'ਆਦਿ ਸਚੁ' ਕਹਿ ਕੇ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਮੁਢ ਵਿਚ ਹੀ ਹੈਰਾਨੀ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਬੰਨ੍ਹ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਤੇ ਅੱਗੋਂ ਸਾਰੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਮੁੜ ਮੁੜ ਇਸ ਤਾਰ ਨੂੰ ਟੁਣਕਾਇਆ ਹੈ।

ਜੇ ਰੱਬ ਸਮੇਂ ਦੀ ਪਕੜ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਜਨਮ ਮਰਨ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦਾ। ਜੋ ਸਮੇਂ ਅੰਦਰ ਹੈ ਉਹ ਕਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਅੰਤ ਵੀ। ਰੱਬ ਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਨਾ ਖ਼ਤਮ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਵਿੱਚ ਉਸ ਨੂੰ 'ਸੈਭੰ' ਕਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ। ਰੱਬ ਦਾ ਇਹ ਲਛਣ ਵੀ ਹੈਰਾਨੀ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ? ਹਰ ਚੀਜ਼ ਕਿਸੇ ਦੇ ਬਣਾਇਆਂ ਬਣਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਕਾਰਨ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਹੁਤ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਰੱਬ ਕਿਸੇ ਦਾ ਬਣਾਇਆ ਨਹੀਂ ਬਣਿਆ :

ਥਾਪਿਆ ਨ ਜਾਇ ਕੀਤਾ ਨ ਹੋਇ॥
ਆਪੇ ਆਪਿ ਨਿਰੰਜਨੁ ਸੋਇ ॥ (ਪਉੜੀ ੫)

ਰੱਬ ਨੂੰ 'ਨਿਰੰਜਨੁ' ਕਹਿਣਾ ਉਸ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਲਛਣ ਦਸਣਾ ਹੈ। ਪੱਛਮੀ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪਦਾਰਥ ਦਾ ਵੀ ਕੋਈ ਆਦਿ ਨਹੀਂ ਸੋਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਭਾਰਤ ਦੇ ਸਾਂਖ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰੀਏ ਪਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਅਨਾਦੀ ਦਸਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਆਪਣੇ ਮਤ ਨੂੰ ਨਿਖਾਰਦੇ ਹੋਏ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਿਸ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਉਹ ਅਨਾਦੀ ਕਰਾਰ ਦੇ ਰਹੇ ਹਨ ਉਹ ਪਦਾਰਥਕ ਨਹੀਂ। 'ਨਿਰੰਜਨ' ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ, ਅੰਜਨ ਰਹਿਤ। ਅੰਜਨ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ ਸੁਰਮਾ, ਸੁਰਮਾ ਕਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਸੁਰਮੇ ਦਾ ਕਾਲਾ ਰੰਗ ਅਣਹੋਂਦ ਦਾ

---

*ਪੰਜ ਗ੍ਰੰਥੀ ਸਟੀਕ, ਕ੍ਰਿਤ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਖ਼ਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਸਫ਼ਾ ੩

ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਵੇਦਾਂਤ ਸਾਸ਼ਤ੍ਰ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਇਆ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ, ਯਥਾਰਥ ਨਹੀਂ। ਸੋ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਅੰਜਨ ਮਾਇਆ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ ਤੇ ਨਿਰੰਜਨ ਮਾਇਆ ਰਹਿਤ ਅਵਸਥਾ ਦਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਰੱਬ ਨੂੰ 'ਨਿਰੰਜਨ' ਕਹਿ ਕੇ ਉਸ ਦੇ ਪਦਾਰਥ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਣ ਦੀ ਹਾਮੀ ਭਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਹ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਵੀ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ ਤੇ ਪਦਾਰਥ ਤੋਂ ਵੀ। ਪਦਾਰਥ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਲਛਣ ਹੈ- ਜੋ ਦੇਸ (ਸਪੇਸ) ਘੇਰਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਰੱਬ ਦੇਸ ਕਾਲ ਦੋਹਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੈ। ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਵਿੱਚ "ਅਕਾਲ" ਤੇ "ਅਜੂਨੀ" ਰੱਬ ਦੇ ਦੋ ਵਿਸ਼ਸ਼ੇਣ ਉਸਦੇ ਦੇਸ ਤੇ ਕਾਲ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੋਣ ਦੇ ਸੂਚਕ ਹਨ। ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਲੋਕ ਦੇਸ ਕਾਲ ਦੇ ਨਾਲ 'ਨਮਿਤ' ਵੀ ਗਿਣਦੇ ਹਨ ਤੇ ਰੱਬ ਨੂੰ ਤਿੰਨਾਂ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਨਮਿਤ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ, ਕਾਰਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਰੱਬ ਨੂੰ "ਸੈਭੰ" ਕਹਿ ਕੇ ਕਿਸੇ ਕਾਰਨ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਦਸਣਾ ਨਮਿਤ ਤੋਂ ਵੀ ਉਸ ਨੂੰ ਅਭਿਜ ਦਰਸਾਉਣਾ ਹੈ। ਸੋ ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਸੱਚ ਦੇਸ, ਕਾਲ ਨਮਿਤ ਤਿੰਨਾਂ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਹੈ।

2.

ਦੇਸ ਕਾਲ ਨਮਿਤ ਤੋਂ ਜਿਹੜੀ ਹੋਂਦ ਨਿਵੇਕਲੀ ਹੈ ਉਹ ਇਕਹਿਰੀ ਹੋਣੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। 'ਇਕ' ਹੋਂਦ ਦੇਸ, ਕਾਲ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਆ ਕੇ ਹੀ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦੀ ਹੋਈ 'ਅਨੇਕ' ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਤੇ ਜਦ ਤਦ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਪਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦੀ ਉਹ 'ਏਕ' ਹੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਯਤਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਧਕ ਨੂੰ 'ਅਨੇਕ' ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ 'ਏਕ' ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤਕ ਪੁਚਾਇਆ ਜਾਏ। ਦੇਸ, ਕਾਲ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕੱਢਣਾ ਸੌਖਾ ਨਹੀਂ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਸੁਭਾਵਕ ਹੀ ਦੇਸ ਕਾਲ ਦੀ ਹਦ ਬੰਦੀ ਵਿੱਚ ਰਹਿ ਕੇ ਹਰ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਸੋਚਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਬੁੱਧੀ ਨੂੰ ਦੇਸ ਕਾਲ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢਣ ਦਾ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਦੇਸ ਕਾਲ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਬਾਰ ਬਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਏ। ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਮੰਤਵ ਕਿਉਂਕਿ ਰੱਬ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਨਾਲੋਂ ਉਸ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਜਗਾਉਣਾ ਵਧੇਰੇ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਹ ਯਤਨ ਅਨੇਕਾਂ ਵਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਦੇਸ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਛੂਹਣ ਦਾ ਯਤਨ ਹੇਠਲੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਹੈ :

ਪਾਤਾਲਾ ਪਾਤਾਲ ਲਖ ਆਗਾਸਾ ਆਗਾਸ॥
ਓੜਕ ਓੜਕ ਭਾਲਿ ਥਕੇ ਵੇਦ ਕਹਨਿ ਇਕ ਵਾਤ॥
ਸਹਸ ਅਠਾਰਹ ਕਹਨਿ ਕਤੇਬਾ ਅਸੁਲੂ ਇਕ ਧਾਤੁ॥
ਲੇਖਾ ਹੋਇ ਤ ਲਿਖੀਐ ਲੇਖੈ ਹੋਇ ਵਿਣਾਸੁ॥
ਨਾਨਕ ਵਡਾ ਆਖੀਐ ਆਪੇ ਜਾਣੈ ਆਪੁ ॥੨੨॥

ਧਰਤੀਆਂ, ਆਕਾਸ਼ ਸਭ ਦੇਸ਼ ਅੰਦਰ ਹਨ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਦਾ ਕੋਈ ਅੰਤ ਨਹੀਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬੇਅੰਤ ਕਹਿਣ ਨਾਲ ਕਲਪਣਾ ਅਪਰ ਅਪਾਰ ਦੇਸ ਵਿੱਚ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਅੰਤ ਉਤੇ 'ਅਨੰਦ ਸਪੇਸ' ਦੀਆਂ ਡੂੰਘਾਣਾਂ ਵਿੱਚ ਗੁੰਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਮਨੁਖੀ ਕਲਪਣਾ ਨੂੰ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦੇ ਸਾਗਰਾਂ ਵਿੱਚ ਟੁਭੀਆਂ ਲੁਆਉਂਦੇ ਸੀਮਤ ਮੰਡਲਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਢਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਮ ਮੰਡਲ ਏਕਤਾ ਦਾ ਮੰਡਲ ਹੈ।

ਇਕੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਲਪਣਾ ਨੂੰ ਕਾਲ ਦੀ ਸੀਮਾਂ ਤਕ ਧਿਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਾ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਮੁਢ ਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮੁਢ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਹਿਸਾਬ ਲਾ ਸਕਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ :

ਥਿਤੁ ਵਾਰੁ ਨ ਜੋਗੀ ਜਾਣੈ ਰੁਤਿ ਮਾਹੁ ਨਾ ਕੋਈ॥
ਜਾ ਕਰਤਾ ਸਿਰਠੀ ਕਉ ਸਾਜੇ ਆਪੇ ਜਾਣੈ ਸੋਈ॥

ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਮੁਢ ਦਾ ਸਮਾਂ ਸੋਚੀਏ ਤਾਂ ਵੀ ਕਲਪਣਾ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਲੰਮੀ ਉਡਾਰੀ ਮਾਰਨੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਇੰਸਦਾਨ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਅਣੂਆਂ ਪ੍ਰਮਾਣੂਆਂ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਉਮਰ ਦਾ ਹਿਸਾਬ ਲਗਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਅਣੂ ਪ੍ਰਮਾਣੂ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿੱਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਸਨ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਸ਼ਾਇਦ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸੋਮੇ ਤੋਂ। ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਜਨਮ ਦਾ ਹਿਸਾਬ ਵੀ ਲਾ ਲਿਆ ਜਾਏ ਤਾਂ ਇਸ ਸੋਮੇ ਦੇ ਜਨਮ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਾਉਣਾ ਕਠਨ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਰ ਪਿਛਾਂਹ ਤੁਰਦੇ ਜਾਓ। ਮੂਲ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਅਪਰ ਅਪਾਰ ਹੈ। ਪਰ ਬੇਅੰਤ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਸੋਚਿਆਂ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਕੁਝ ਅਹਿਸਾਸ ਜ਼ਰੂਰ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਯਤਨਾਂ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਨੂੰ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦੇ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਹੁਤ ਤੇਜ਼ ਘੁੰਮਦਾ ਚੱਕਰ ਖੜ੍ਹਾ ਦਿਸਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਵਿੱਚ ਪਈ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਏਕਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਦੇ ਸਮਰਥ ਹੁੰਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

3.

ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪੱਖਾਂ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਦੁਆਰਾ ਏਕਤਾ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਉਪਜਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਇੱਕ ਅਨੋਖਾ ਨੁਕਤਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰੱਬ ਨਹੀਂ, ਰੱਬ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਕਰਤਾ ਹੈ, ਇਸ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਹੈ, ਪਰ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਰੱਬ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਤੱਕ ਪੁੱਜਣ ਲਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਇੱਕ ਮਾਧਿਅਮ ਦੇ ਤੌਰ ਉਤੇ ਜ਼ਰੂਰ ਵਰਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਤੋਂ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਨੂੰ ਰਸਤਾ ਤਦ ਹੀ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇ ਇਹ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਅਨਿਖੜ ਨਾ ਹੋਣ। ਚਾਹੇ ਅਸੀਂ ਰੱਬ ਨੂੰ ਦੇਸ, ਕਾਲ, ਨਮਿਤ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਕਿਹਾ ਹੈ ਪਰ ਦੇਸ

ਨਾਲ ਨਮਿਤ ਰੱਬ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਨਹੀਂ। ਅਸੀਮ ਰੱਬ ਸੀਮਤ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਵਿਆਪਕ ਰਹਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਇਸ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ। ਰੱਬ ਦੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਨੂੰ ਵਰਨਣ ਕਰਨ ਵਾਸਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਨਿਰਲੇਪ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਨਿਰਲੇਪਤਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸੰਬੰਧ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦਾ ਨਾਂ ਨਹੀਂ। ਮਧਕਾਲੀਨ ਸਮਰਾਟ ਪਰਜਾ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਪਰ ਸੰਬੰਧ-ਰਹਿਤ ਨਹੀਂ। ਪਰਜਾ ਉਤੇ ਰਾਜ ਕਰਨਾ ਵੀ ਉਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਰੱਬ ਦਾ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉਤੇ ਨਿਯੰਤਰਨ ਰਖਣਾ ਉਸ ਨਾਲ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਬੰਧ ਜੋੜਨਾ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਰੱਬ ਨਿਯੰਤਰਨ ਹੇਠ ਆਉਣ ਦਾ ਹੀ ਇਹ ਫਲ ਹੈ ਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਇਕ ਏਕਤਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਦੈਵੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਦੋ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਰੱਬ ਦੇਸ, ਕਾਲ, ਨਮਿਤ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ ਉਹ ਸੰਪੂਰਨ ਤੇ ਨਿਰਪੇਖ (Absolute) ਏਕਤਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਉਹ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਸਾਪੇਖ (ਰੈਲੇਟਿਵ) ਏਕਤਾ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜਨ ਵਾਸਤੇ ਪਹਿਲੀ ਨੂੰ ਏਕਤਾ ਤੇ ਦੂਜੀ ਨੂੰ ਇਕਾਗਰਤਾ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।* ਇਕਾਗਰਤਾ ਐਸੀ ਏਕਤਾ ਹੈ ਜੋ ਅਨੇਕਤਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਾਂਝੀ ਤਾਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੋਂਦੀ ਹੈ। ਨਿਰਪੇਖ ਏਕਤਾ ਲਈ ਅਨੇਕਤਾ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਪਰ ਇਕਾਗਰਤਾ ਲਈ ਪਹਿਲੋਂ ਅਨੇਕਤਾ ਦੀ ਆਵਸ਼ਕਤਾ ਹੈ। ਜਦ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਿਰੋਲ ਏਕਤਾ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਇਕਾਗਰਤਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪਹਿਲੋਂ ਸਿਰਜਨਹਾਰ ਬਣ ਕੇ ਅਨੇਕਤਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਫਿਰ ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਿਯੰਤਰਨ ਹੇਠ ਰਖਦਾ ਹੋਇਆ ਇਕਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਹੁਕਮ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਇਕਾਗਰਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਿਰੋਲ ਏਕਤਾ ਹੁਕਮ ਤੋਂ ਪਾਰਲੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਨ ਨੂੰ ਮੁੜ ਛੂੰਹਦੇ ਹੋਏ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਹਾਂਗੇ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਬਹੁਤਾ ਇਕਾਗਰਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਏਕਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਇਕ ਬਹੁਤ ਦੁਰਾਡਾ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ ਜਿਸ ਵਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮਾਮੂਲੀ ਜਿਹਾ ਸੰਕੇਤ ਹੀ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਜੇ ਅਸੀਂ ਵੇਦਾਂਤ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਉਪਰੋਕਤ ਚਰਚਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਨਿਰਪੇਖ ਏਕਤਾ ਦਾ ਨਾਂ ਬ੍ਰਹਮ ਹੈ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਵਿਆਪਕ ਇਕਾਗਰਤਾ ਦਾ ਨਾਂ ਈਸ਼ਵਰ। ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਵਰਨਣ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਹੀ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਪਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਵਿਆਪਕ ਰੱਬ ਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂ

* "ਏਕਤਾ" ਤੇ "ਇਕਾਗਰਤਾ" ਦੋ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸ ਲੇਖ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਬਾਕੀਆਂ ਵਿੱਚ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ।

ਤੋਂ ਅਖ਼ੀਰ ਤੱਕ ਪਰਧਾਨਤਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰੀ ੧ੴ ਵਿਚਲੇ ਏਕੇ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਵਾਚਕ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਓਅੰਕਾਰ ਨੂੰ ਸਰਬ ਵਿਆਪਕ ਈਸ਼ਵਰ ਦਾ। ਮੁਢਲੇ ਸਲੋਕ ਵਿੱਚ 'ਆਦਿ ਸਚੁ' ਏਕਤਾ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਹੈ ਤੇ 'ਜੁਗਾਦਿ ਸਚੁ' ਆਦਿ ਇਕਾਗਰਤਾ ਦਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਏਕਤਾ ਵਾਚਕ ਸ਼ਬਦ ਘਟ ਵਧ ਹੀ ਆਏ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਲੱਖਾਂ ਪਾਤਾਲਾਂ ਆਕਾਸ਼ਾਂ, ਬੇਅੰਤ ਚੰਦਾਂ ਸੂਰਜਾਂ, ਅਨਗਿਣਤ ਧਰਤੀਆਂ, ਅਸੰਖਾਂ ਜੀਵਾਂ ਤੇ ਬੇਸ਼ੁਮਾਰ ਸਿਫ਼ਤਾਂ, ਕਰਮਾਂ ਤੇ ਦਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਦੇਂਦੇ ਹੋਏ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਬਾਰ ਬਾਰ ਇਕਾਗਰਤਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਸੱਚਖੰਡ ਆਤਮਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਬਹੁਤ ਉੱਚੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਵੀ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਜੋ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਨਿਰਪੇਖ ਏਕਤਾ ਦਾ ਨਹੀਂ, ਇਕਾਗਰਤਾ ਦਾ ਹੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਵੀ ਅਨੇਕਤਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆ ਰਹੀ ਹੈ। ਜੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਸੱਚਖੰਡ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਅਦ੍ਵੈਤਵਾਦੀ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਉਹ ਇਸ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਵੀ ਕਿਰਿਆ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਨਾ ਕਰਦੇ ਪਰ ਸੱਚਖੰਡੀ ਨਿਰੰਕਾਰ, ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਅਤੀਰਿਕਤ, ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਇਹ ਕਿਰਿਆ ਕੋਈ ਮਾੜੀ ਮੋਟੀ ਹਰਕਤ ਨਹੀਂ, ਅਸੰਖਾਂ, ਕਰੋੜਾਂ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦਾ ਕਰਮ ਹੈ :

ਸੱਚਖੰਡਿ ਵਸੈ ਨਿਰੰਕਾਰ॥ ਕਰਿ ਕਰਿ ਵੇਖੈ ਨਦਰਿ ਨਿਹਾਲ॥
ਤਿਥੈ ਖੰਡ ਮੰਡਲ ਵਰਭੰਡ ॥ ਜੇ ਕੋ ਕਥੈ ਤ ਅੰਤ ਨ ਅੰਤ ॥

ਸ਼ਾਇਦ "ਨਿਰੰਕਾਰ" ਸ਼ਬਦ ਇਹ ਸ਼ੰਕਾ ਪੈਦਾ ਕਰੇ ਕਿ ਸੱਚਖੰਡ ਸਾਕਾਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਕੋਈ ਵਖਰੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ੰਕਾ ਨਵਿਰਤ ਕਰਨ ਲਈ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਸ ਖੰਡ ਨਾਲ 'ਆਕਾਰ' ਸ਼ਬਦ' ਜੋੜਨ ਦਾ ਉਚੇਚ ਕੀਤਾ ਹੈ :

ਤਿਥੈ ਲੋਅ ਲੋਅ ਆਕਾਰ॥ ਜਿਵ ਜਿਵ ਹੁਕਮੁ ਤਿਵੈ ਤਿਵ ਕਾਰ ॥
ਵੇਖੈ ਵਿਗਸੈ ਕਰਿ ਵੀਚਾਰੁ॥ ਨਾਨਕ ਕਥਨਾ ਕਰੜਾ ਸਾਰੁ॥ (੩੭)

ਸਿੱਖ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ "ਸੱਖਖੰਡ" ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਆਮ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਕਿਸੇ ਉੱਚੇ ਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਪਰਲੋਕ ਗਮਨ ਸਮੇਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਦੇਹ ਤਿਆਗਣ ਉਪਰੰਤ ਉਸਨੂੰ ਸੱਚਖੰਡ ਦਾ ਨਿਵਾਸੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਰਤੋਂ ਇਸ਼ਾਰਾ ਦੇਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਾਧਾਰਨ ਲੋਕ ਸੱਚਖੰਡ ਨੂੰ ਵਿਦੇਹ ਜੀਵਾਂ ਦਾ ਜਾਂ ਨਿਰੋਲ ਆਤਮਾਵਾਂ ਦਾ ਮਾਡਲ ਤਸੱਵਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜੇ ਇਹ ਮੰਨ ਵੀ ਲਈਏ ਕਿ ਸੱਚਖੰਡ ਵਿੱਚ ਦੇਹ ਵਰਗੀ ਕਿਸੇ ਵਸਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਵੀ ਇਸ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਏਕਤਾ ਦਾ ਮੰਡਲ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜਦ ਪਵਿੱਤਰ ਆਤਮਾਵਾਂ ਦੇ ਸੱਚਖੰਡ ਵਿੱਚ ਨਿਵਾਸ ਦਾ ਉਲੇਖ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਦ ਸੁਤੇਸਿਧ ਮਨ ਵਿੱਚ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਸਮਾਇਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ

ਕਿ ਸੱਚਖੰਡ ਇਕ ਦਰਬਾਰ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਦਸ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਤੇ ਹੋਰ ਸਿਰਕਢ ਸ਼ਹੀਦ ਮੁਰੀਦ ਆਪਣੇ ਆਤਮਕ ਸਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅੱਗੇ ਹੀ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਹਨ ਤੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਅਨੂਪਮ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਦਾ ਅਨੰਦ ਮਾਣ ਰਹੇ ਹਨ। ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚੋਂ ਵੀ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਵਰਣਨ ਲਈ ਪੰਜ ਪਉੜੀਆਂ ਨਹੀਂ, ਕੇਵਲ ਚਾਰ, ਵਰਤੀਆਂ ਹਨ। ਅਖ਼ੀਰਲੇ ਦੋ ਖੰਡ ਇਕੋ, ਸੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਆ ਗਏ ਹਨ। ਸੱਚਖੰਡ ਦਾ ਵਰਣਨ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਣ ਤੋਂ ਐਨ ਪਹਿਲੇ ਤੇ ਕਰਮ ਖੰਡ ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਅੰਤ ਉਤੇ ਇਹ ਸਤਰਾਂ ਦਰਜ ਹਨ :

ਤਿਥੈ ਭਗਤ ਵਸਹਿ ਕੇ ਲੋਅ॥ ਕਰਹਿ ਅਨੰਦੁ ਸੱਚਾ ਮਨਿ ਸੋਇ॥

ਇਹ ਸਤਰਾਂ ਵੀ ਸੂਚਨਾ ਦੇਂਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਸੱਚਖੰਡ ਤੇ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿੱਚ ਸੱਚਾ ਨਿਰੰਕਾਰ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਭਗਤ ਆਹਮੋ ਸਾਹਮਣੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸੱਚਖੰਡ ਦੇ ਵਰਣਨ ਲਈ ਵੱਖਰੀ ਪਉੜੀ ਸ਼ੁਰੂ ਨਾ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਹ ਸੁਝਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਰਮ ਖੰਡ ਦੇ ਭਗਤਾਂ ਨੂੰ ਸੱਚਖੰਡੀ ਨਿਰੰਕਾਰ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਨਾ ਮਨੁੱਖੀ ਬੁੱਧੀ ਲਈ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਮਾਨੋ ਕਰਮ ਖੰਡੀ ਭਗਤ ਸੱਚਖੰਡ ਦੇ ਹੀ ਵਾਸੀ ਹਨ। ਜੇ ਸੱਚਖੰਡ ਵਿੱਚ ਵੀ ਭਗਤ ਨਿਰੰਕਾਰ ਵਿੱਚ ਸਮਾ ਕੇ ਉਸ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਨਿਖੜ ਨਹੀਂ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਤਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ ਏਕਤਾ ਦਾ ਮੰਡਲ ਕਿਵੇਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਏ? ਪਰ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਸੱਚਖੰਡ ਨਿਵਾਸੀ ਭਗਤਾਂ, ਸੰਤਾਂ, ਮਹਾਤਮਾਵਾਂ, ਪੀਰਾਂ, ਪੈਗ਼ੰਬਰਾਂ, ਅਵਤਾਰਾਂ, ਗੁਰੂਆਂ ਨੂੰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਤੋਂ ਵਖਰੇ ਵੀ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਹਾ ਜਾਏ ?

ਸਿੱਖ ਧਾਰਮਕ ਨਿਸਚਾ ਦਸ ਗੁਰੂਆਂ ਨੂੰ ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਹੀ ਇਕ ਜੋਤ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਾਲ ਵੀ ਅਭੇਦ ਗਿਣਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਉਪਰ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸੱਚਖੰਡ ਵਿੱਚ ਆਕਾਰ ਰਚੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਆਕਾਰ ਨਿਸਚੇ ਸਾਡੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਪਦਾਰਥਕ ਆਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਵਖਰੀ ਭਾਂਤ ਦੇ ਹੋਣਗੇ ਕਿਉਂਕਿ ਜੇ ਸੱਚਖੰਡ ਵਿੱਚ ਮਨੁਖੀ ਦੇਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਤਾਂ ਹੋਰ ਪਦਾਰਥਕ ਆਕਾਰਾਂ ਦੀ ਵੀ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਸੋਚੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਇੱਕ ਹੀ ਸਿੱਟਾ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੱਚਖੰਡ ਵਿੱਚ ਜੋ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਆਕਾਰ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਖਰਾਪਣ ਪਦਾਰਥਕ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਕਾਇਮ ਨਹੀਂ। ਉਂਵ ਤਾਂ ਪਦਾਰਥਕ ਤੇ ਗ਼ੈਰ-ਪਦਾਰਥਕ ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ ਵੀ ਆਧੁਨਕ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਕਠਨ ਹੁੰਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਾਧਾਰਨ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਮੰਨ ਲੈਣਾ ਸੱਚਖੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਸਹਾਇਤਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਜਦ ਦੋ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਵਖਰਾ ਸੋਚਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਪਦਾਰਥਕ ਫ਼ਰਕ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਖਰਿਆ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਦੇਹ ਰਹਿਤ ਮੁਕਤ ਆਤਮਾਵਾਂ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਕ ਦੂਜੀ

ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਹ ਕਿਆਸ ਕਰਨਾ ਲਗਪਗ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਬੋਲੀ ਵਰਤਦੇ ਹੋਏ, ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਸੀਮਾ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਏ, ਅਸੀਂ ਵਧ ਤੋਂ ਵਧ ਇਹ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਦੋ ਵਿਦੇਹ ਆਤਮਾਵਾਂ ਜੇ ਇਕ ਦੂਜੀ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹਨ ਤਾਂ ਇਹ ਭਿੰਨਤਾ ਖ਼ਿਆਲ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਭਿੰਨਤਾ ਵਰਗੀ ਹੈ। ਖ਼ਿਆਲਾਂ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸੂਖਮ ਭਿੰਨਤਾ ਅਸੀਂ ਸੋਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ। (ਇਥੇ ਅਸੀਂ ਖ਼ਿਆਲ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਇੱਕ ਉਪਮਾਨ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ ਹੈ, ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਕਿ ਵਿਦੇਹ ਆਤਮਾਵਾਂ ਖ਼ਿਆਲ ਰੂਪ ਹਨ ਜਾਂ ਖ਼ਿਆਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਨ)। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਬੋਲੀ ਵਰਤ ਕੇ ਅਸੀਂ ਕਹਾਂਗੇ ਕਿ ਸੱਚਖੰਡ ਵਿੱਚ ਜੋ ਪਵਿੱਤਰ ਹਸਤੀਆਂ ਆਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਿਵਾਸ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਉਹ ਇਕ ਦੂਜੀ ਤੋਂ ਐਉਂ ਵਖ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿਸੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਵਿੱਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਖ਼ਿਆਲ ਉਪਜਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੱਚਖੰਡ ਰੱਬੀ ਫੁਰਨਿਆਂ ਦਾ ਮੰਡਲ ਹੈ। ਹੁਣ ਜੇ ਦਰਬਾਰ ਦਾ ਬਿੰਬ ਬਦਲ ਕੇ ਬੁੱਧੀ ਦਾ ਬਿੰਬ ਵਰਤ ਲਈਏ ਤਾਂ ਇਹ ਕਹਾਂਗੇ ਕਿ ਸੱਚਖੰਡ ਹੈ ਤਾਂ ਕੇਵਲ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਨਿਵਾਸ ਦੀ ਕੋਈ ਅਵਸਥਾ, ਪਰ ਉਥੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਵਿੱਚ ਅਨੇਕਾਂ ਫੁਰਨੇ ਉਤਪੰਨ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਅਨੇਕਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਭਗਤ ਕਿਹਾ ਹੈ ਤੇ ਅਸੀਂ ਸਾਥੋਂ ਵਿਛੜੀਆਂ ਪਵਿੱਤਰ ਆਤਮਾਵਾਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਫੁਰਨਾ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਭਗਤ ਜਾਂ ਆਤਮਾਵਾਂ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਉਹ ਇਕੋ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਜਾਂ ਮਨ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨ ਕਰਕੇ ਉਸ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਨਹੀਂ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਮਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਤਾਰ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੱਚਖੰਡ ਵਿੱਚ ਜੋ ਅਨੇਕਾਂ ਬ੍ਰਹਮੰਡਾਂ ਦੇ ਆਕਾਰ ਉਪਜ ਰਹੇ ਹਨ ਉਹ ਭੀ ਫੁਰਨਾ ਮਾਤਰ ਹੀ ਹਨ। ਇਹ ਸਾਰੀ ਵਿਚਾਰ ਉਹ ਹੀ ਸਿਧਾਂਤ ਸਿੱਧ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸੱਚਖੰਡ ਵੀ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਪੱਧਰ ਦੀ ਅਨੇਕਤਾ ਦਾ ਮੰਡਲ ਹੈ, ਨਿਰੋਲ ਏਕਤਾ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਸੋ ਇਸ ਨੂੰ ਇਕਾਗਰਤਾ ਦਾ ਮੰਡਲ ਕਹਿਣਾ ਬਿਲਕੁਲ ਉਚਿਤ ਹੈ। ਫੁਰਨਿਆਂ ਦੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਬਣਾਉਣਾ ਸਾਡੇ ਲਈ ਮੁਸ਼ਕਲ ਨਹੀਂ। ਹਰ ਵਿਚਾਰਵਾਨ, ਹਰ ਕਵੀ, ਹਰ ਸਾਹਿਤਕਾਰ, ਹਰ ਕਲਾਕਾਰ ਆਪਣੇ ਫੁਰਨਿਆਂ ਨੂੰ ਇਕਾਗਰਤਾ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਚਾਹੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਜਾਂ ਰੰਗਾਂ, ਸੁਰਾਂ ਤੇ ਸਿਲਾਂ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ। ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਸੱਚਖੰਡ ਵਾਲੀ ਪਉੜੀ ਹੀ ਐਸੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਵਧ ਤੋਂ ਵਧ ਨੇੜੇ ਤਸੱਵਰ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਨ ਵੀ ਇਸ ਨੂੰ ਏਕਤਾ-ਅਨੇਕਤਾ ਦੀ ਸੂਚਕ ਹੀ ਸਿਧ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਨਿਰੋਲ ਤੇ ਨਿਰਪੱਖ ਏਕਤਾ ਦੀ ਨਹੀਂ।

4.

ਸੱਚਖੰਡੀ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਤੇ ਸੱਚਖੰਡ ਦਾ ਉਪਰੋਕਤ ਸੰਕਲਪ ਕਈ ਦਿਲਚਸਪ ਸਿੱਟੇ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਕਲਪਣਾ ਨੇ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਸੱਚਖੰਡ ਨੂੰ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਅਰਸ਼ੀ ਦਰਬਾਰ ਦਾ ਰੂਪ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਉਹ ਸਿੱਖ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਲਈ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਤਾ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਨਾਲੋਂ ਸਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਮੁਖ ਰਖਦੇ ਹਨ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਕਰਤਾਰੀ ਲੱਛਣਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ ਉਤੇ ਉਘਾੜਦੇ ਹਨ। ਰਚਨਾਤਮਕ ਪਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਪਰਵਿਰਤ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਪਾਠਕਾਂ ਵਿੱਚ ਉੱਤਮ ਭਾਂਤ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਭਾਵ ਜਗਾਉਣ ਵਿੱਚ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਸ ਸਮਾਜ ਦੇ ਮੈਂਬਰਾਂ ਦੀਆਂ ਕਰਤਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਪ੍ਰਚੰਡ ਹੋਣ ਉਹ ਹੀ ਉਨੱਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਉਤੇਜਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਕਦਰ ਕਰਨੀ ਵੀ ਸਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਕਰਮ ਖੰਡ ਤੇ ਸੱਚ ਖੰਡ ਦਾ ਸੰਯੁਕਤ ਚਿਤਰ ਇਕ ਸਮਾਜ ਦਾ ਚਿਤਰ ਹੈ। ਇਹ ਅਰਸ਼ੀ ਦਰਬਾਰ ਕੋਈ ਮਾੜੀ ਮੋਟੀ ਸਭਾ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਵਿੱਚ ਅਨੇਕਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਅਨੇਕ ਭਗਤ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਹਨ। ਸੋ ਇਹ ਅਤਿਅੰਤ ਵਿਸ਼ਾਲ ਆਤਮਕ ਸਮਾਜ ਹੈ। ਇਸ ਦਰਬਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਆਦਰਸ਼ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਪਾਠਕਾਂ ਲਈ ਇਹ ਆਦਰਸ਼ਕ ਸਮਾਜ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਪਾਠਕ ਆਪਣਾ ਆਦਰਸ਼ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ, ਨਿਰਵਿਕਲਪ, ਅਫੁਰ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਧਾਰਨਗੇ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਨਹੀਂ ਮਿਲੇਗੀ ਸਗੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਸੁਆਰ ਸੁਧਾਰ ਕੇ ਪੂਰਨ ਸਮਾਜ ਦਾ ਰੂਪ ਦੇਣ ਲਈ ਉਤਸ਼ਾਹ ਜਾਗੇਗਾ।

ਸੱਚਖੰਡ ਵਿੱਚ ਰਚੇ ਜਾ ਰਹੇ ਖੰਡ ਬ੍ਰਹਮੰਡ ਰੱਬੀ ਹੁਕਮ ਹਨ। ਇਸ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਹੁਕਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀਆਂ ਕਈ ਸੁਰਾਂ ਹਨ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਯੋਜਨਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰਖਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਇਹ ਰਚਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਇਕ ਨਿਸਚਿਤ ਸੇਧ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਸ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਅੰਤ ਰੱਬੀ ਪ੍ਰਯੋਜਨਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹੈ। ਰੱਬ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਵਰਤਮਾਨ ਤੇ ਭਵਿੱਖਤ ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ ਬਹੁਤਾ ਢੁਕਦਾ ਨਹੀਂ। ਉਸ ਲਈ ਭਵਿੱਖਤ ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਵਖਰਾ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਸਹੂਲਤ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜ ਲਈਏ ਤਾਂ ਸਪਸ਼ੱਟਤਾ ਵਧ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਦ ਨਿਰੰਕਾਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਦੇ ਮੁਢ ਸਮੇਂ ਆਪਣਾ ਹੁਕਮ ਘੜਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇੱਕ

ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਉਸ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਇਸ ਨੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਪੂਰਨਤਾ ਸਮੇਂ ਪਹੁੰਚਣਾ ਹੈ। ਹੁਕਮ ਭਾਵੇਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਆਦਿ ਵੇਲੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਰੂਪ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਹੀ ਪੈਦਾ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਤ ਸੇਧ ਵਿੱਚ ਚਲਾਉਣ ਲਈ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਉਸਦਾ ਨਿਰਨਾ ਵੀ ਹੁਕਮ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਸੱਚਖੰਡੀ ਹੁਕਮ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ, ਇਸਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਵੀ ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦੇ ਨਿਯਮ ਵੀ। ਰੱਬ ਬਾਬਤ ਵੀ ਇਸ ਤੋਂ ਤਿੰਨਾ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਮਿਲਦਾ ਹੈ- ਉਹ ਰਚਨਹਾਰ ਹੈ, ਯੋਜਨਾਕਾਰ ਹੈ ਤੇ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਹੈ।

ਰੱਬ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਹੀ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਬਾਰ ਬਾਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਕੁਝ ਚਰਚਾ ਪਿਛਲੇ ਲੇਖਾਂ ਵਿੱਚ ਹੋ ਚੁਕੀ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਪ੍ਰਕਰਨ ਵਿੱਚ ਉਸ ਚਰਚਾ ਨੂੰ ਸਮੇਟਦੇ ਹੋਏ ਅਸੀਂ ਕਹਾਂਗੇ ਕਿ ਰਚਨਾਤਮਕ ਪਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਪਰਵਿਰਤ ਹੋਣਾ ਰੱਬ ਦੇ ਸੁਭਾ ਦਾ ਬੜਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅੰਗ ਹੈ। ਹੁਕਮ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਅਨੇਕਾਂ ਖ਼ਿਆਲ ਸੁਝਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲਤਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਯਾਦ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਦਰਜੇ ਉਤੇ ਹੁਕਮ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਪਰਯੋਜਨ-ਯੁਕਤ ਹੋਣ ਦਾ ਖ਼ਿਆਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੈਵੀ ਪਰਯੋਜਨਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਰਚੀ ਗਈ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਮਸ਼ੀਨੀ ਪਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਪਈ ਅੰਨ੍ਹੀ ਚਾਲ ਨਹੀਂ ਚਲ ਰਹੀ। ਇਸ ਦੀ ਵਿਉਂਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਰਯੋਜਨਾਂ ਨੂੰ ਮੁਖ ਰਖ ਕੇ ਘੜੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਲਪੇਟ ਵਿੱਚ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਉਂਤ ਨੂੰ ਹੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਨਿਯਮ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖ ਚੁਕੇ ਹਾਂ, ਭਾਰਤੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿੱਚ ਇਸ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਬਾਰੇ ਇਸ ਚਰਚਾ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ (ੳ) ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਬੜਾ ਵੱਡਾ ਸਥਾਨ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। (ਅ) ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕਰਮ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਵਰਤ ਰਹੇ ਨਿਯਮਾਂ ਤੋਂ ਚੇਤੰਨ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਤੇ ਆਪਣੇ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। (ੲ) ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵਿਧਾਨ ਜਾਂ ਨਿਯਮਾਵਲੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਜਿੰਨੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਉੱਨੀ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਨੋਰਥਾਂ ਦੀ ਵੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਖ਼ਾਤਰ ਯੋਜਨਾ-ਪੂਰਵਕ ਜੀਵਨ ਜੀਵਿਆ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਬਾਬਤ ਵੀ ਕੁਝ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੁਝਾ ਮਿਲਦ ਹਨ। (ੳ) ਸਮਾਜਕ ਯੋਜਨਾ ਬਣਾਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਨਿਰਨਾ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰਖਕੇ ਯੋਜਨਾ-ਬੰਦੀ

ਕਰਨੀ ਹੈ। (ਅ) ਜੀਵਨ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤਦੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਵਿਧਾਨ ਤੇ ਯੋਜਨਾ ਵਿੱਚ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਚਲਾਇਆ ਜਾਏ। (ੲ) ਸਮਾਜਕ ਕਲਿਆਣ ਲਈ ਜਾਂ ਵਿਧਾਨ ਦੀ ਸਫਲਤਾ ਲਈ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਅਨੇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਭੱਠੀ ਦਾ ਸਦੀਵੀ ਤੌਰ ਉਤੇ ਭਖਦੇ ਰਹਿਣਾ ਅਵੱਸ਼ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਰੱਬ ਨੂੰ ਇੱਕ ਹਾਕਮ ਜਾਂ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦੇ ਬਿੰਬ ਰਾਹੀਂ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਤੋਂ ਹੁਕਮ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਹੁਕਮ ਤੋਂ ਉਪਰੋਕਤ ਅਨੇਕਾਂ ਸੁਝਾ ਇਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਨ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ ਉਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਅੰਗ ਨਹੀਂ ਬਣੀਆਂ ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਤੇ ਵਿਚਾਰਾਵਲੀ ਸਹਜ ਸੁਭਾ ਸਮਾਜ ਲਈ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਕਰਨਾਂ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੈਵੀ ਪਰਯੋਜਨਾਂ ਅਧੀਨ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਵਿਧਾਨ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਥਹੁ ਲਾਉਣਾ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਕਠਨ ਹੈ, ਪਰ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚੋਂ ਇਸ ਮਸਲੇ ਬਾਬਤ ਵੀ ਕੁਝ ਅਗਵਾਈ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਸੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਨਾਲ ਰੱਬ ਦੀ ਕਿਰਪਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਸੰਬੰਧਤ ਕੀਤਾ ਹੈ :

ਸਚ ਖੰਡਿ ਵਸੈ ਨਿਰੰਕਾਰੁ॥ ਕਰਿ ਕਰਿ ਵੇਖੈ ਨਦਰਿ ਨਿਹਾਲ॥

ਇਸੇ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਦੇ ਦੈਵੀ ਕਰਮ ਨੂੰ ਹੁਕਮ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੈ :

ਤਿਥੈ ਲੋਅ ਲੋਅ ਆਕਾਰ॥ ਜਿਵ ਜਿਵ ਹੁਕਮੁ ਤਿਵੈ ਤਿਵ ਕਾਰ॥

ਇਸ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਨਿਰੰਕਾਰੀ ਹੁਕਮ ਅਧੀਨ ਜਦੋਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਿਰਜੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਨਿਰੰਕਾਰੀ ਮਿਹਰ ਜਾਂ ਦਿਆ ਨਾਲੋ ਨਾਲ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਸੱਚਾਈ ਨੂੰ ਜ਼ਰਾ ਬਦਲ ਕੇ ਕਥਨ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਕਹਾਂਗੇ ਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਪਰਯੋਜਨ ਰੱਬੀ ਦਿਆ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੈ। ਸੋ ਦਿਆ ਉਹ ਮੂਲ ਭਾਵ ਹੈ ਜੋ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ 'ਦਇਆ' ਨੂੰ 'ਧਰਮੁ' ਦਾ ਵੀ ਜਨਮ ਦਾਤਾ ਦੱਸਿਆ ਹੈ :

ਧੌਲੁ ਧਰਮੁ ਦਇਆ ਕਾ ਪੂਤੁ॥

ਧਰਮ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਨਿਯਮ ਹੈ। ਸੋ ਆਤਮ ਨਿਖੇੜੇ ਵਿੱਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਮੂਲ ਤੱਤ, ਇਸਦਾ ਆਧਾਰ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸੇਧ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੈਵੀ ਦਇਆ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ, ਵਿਧਾਨ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਸਭ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਇਹੀ 'ਦਇਆ' ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਾਰੀ ਮਨੁੱਖਤਾ, ਪਰਕਿਰਤੀ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦਇਆ ਭਾਵਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹਨ। ਪਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੱਲ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਥਾਂ ਪਰ ਥਾਂ ਦਿਆ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਨੇਕਾਂ

ਜੂਨਾਂ ਦੇ ਅਸੰਖਾਂ ਜੀਵ ਹਰ ਪਲ ਉਤਪੰਨ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ ਪਰ ਸਭ ਦੀ ਖ਼ੁਰਾਕ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵੀ ਕੁਦਰਤ ਅਨੇਕਾਂ ਵਸਤਾਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਇਸੇ ਲਈ ਮਾਤਾ ਤੇ ਸੰਤਾਨ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਾਂ ਨੂੰ ਛੋਟਾ ਰੱਬ ਕਹਿਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਰੱਬ ਦੇ ਦਿਆ ਸਰੂਪ ਦੀ ਹੀ ਹਾਮੀ ਭਰਦੇ ਹਨ। ਸਮਾਜ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਜੇ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਦਇਆ ਭਾਵ ਪਰਬਲ ਨਾ ਹੋਣ। ਸਮਾਜ ਦੀ ਉੱਨਤੀ, ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਸਭ ਪ੍ਰੇਮ ਅਤੇ ਦਿਆ ਭਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹਨ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸੇ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਦਿਆਵਾਨ ਰੱਬ ਵਲ ਬਾਰ ਬਾਰ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਮੁਢ ਵਿੱਚ ਉਹ ਤਿੰਨ ਵਾਰੀ ਇਹ ਪ੍ਰਕਰਨ ਛੂੰਹਦੇ ਹਨ :

(ੳ) ਦੇਦਾ ਦੇ ਲੈਦੇ ਥਕਿ ਪਾਹਿ॥ ਜੁਗਾ ਜੁਗੰਤਰਿ ਖਾਹੀ ਖਾਹਿ॥ (ਪਉੜੀ ੩)

(ਅ) ਸਾਚਾ ਸਾਹਿਬੁ ਸਾਚੁ ਨਾਇ ਭਾਖਿਆ ਭਾਉ ਅਪਾਰੁ॥
ਆਖਹਿ ਮੰਗਹਿ ਦੇਹਿ ਦੇਹਿ ਦਾਤਿ ਕਰੇ ਦਾਤਾਰੁ॥ (ਪਉੜੀ ੪)

(ੲ) ਸਭਨਾ ਜੀਆ ਕਾ ਇਕੁ ਦਾਤਾ ਸੋ ਮੈ ਵਿਸਰਿ ਨ ਜਾਈ ॥ ੫॥

ਰੱਬ ਦਾ ਦਾਤਾਰ ਸਰੂਪ ਉਸ ਦੇ ਦਿਆਲੂ ਸਰੂਪ ਦਾ ਹੀ ਇੱਕ ਪੈਂਤੜਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਲੋਕ ਰੱਬ ਕੋਲੋਂ ਦਾਤਾਂ ਮੰਗਦੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਜਾਂ ਅਚੇਤ ਇਹ ਯਕੀਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰੱਬ ਦੇ ਅੰਤਰ ਇੱਕ ਐਸਾ ਹਿਰਦਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜੋ ਲੋੜਵੰਦਾਂ ਉਤੇ ਬਹੁਤ ਜਲਦੀ ਪਸੀਜਦਾ ਹੈ। ਰੱਬ ਨੂੰ ਦਿਆ ਭਰਪੂਰ ਮੰਨੇ ਬਿਨਾਂ ਉਸ ਅੱਗੇ ਅਰਦਾਸਾਂ ਕਰਨ ਦਾ ਅਰਥ ਹੀ ਕੋਈ ਨਹੀਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਰੱਬ ਦੇ ਇਸ ਗੁਣ ਨੂੰ ਸਾਡੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਖ਼ੂਬ ਉਘਾੜਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਮੂਲ ਉਪਦੇਸ਼ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਦੀ ਤਾਕੀਦ, ਇਸ ਗੁਣ ਉੱਤੇ ਵੀ ਕਾਫ਼ੀ ਆਧਾਰਤ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਰੱਬ ਮੰਗਿਆਂ ਤੇ ਅਣਮੰਗਿਆਂ ਵੀ ਲਗਾਤਾਰ ਦਾਤਾਂ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਨਾ ਕਿਰਤੱਗਤਾ ਦੇ ਧਰਮ ਦਾ ਪਾਲਣ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਰੱਬ ਦੇ ਦਾਤਾਰ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਵਿਸ਼ਾਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਰਥਕ ਦਾਤਾਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਆਤਮਕ ਦਾਤਾਂ ਤਕ ਅਨੇਕਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਸੋਮਾ ਹੈ। ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਬਿਰਤੀ ਤੇ ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸ ਪਾਸੋਂ ਦਾਤਾਂ ਮੰਗਦਾ ਹੈ। ਪੰਜੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਰੱਬ ਨੂੰ "ਵੱਡਾ ਦਾਤਾ" ਸਿਧ ਕਰਨ ਲਈ ਉਸ ਤੋਂ ਵਰੋਸਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਤੇ ਅਥਾਹ ਵੰਨਗੀ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦਿੱਤੇ ਹਨ।

ਬਹੁਤਾ ਕਰਮੁ ਲਿਖਿਆ ਨ ਜਾਇ॥ ਵਡਾ ਦਾਤਾ ਤਿਲੁ ਨ ਤਮਾਇ॥
ਕੇਤੇ ਮੰਗਹਿ ਜੋਧ ਅਪਾਰ॥ ਕੇਤਿਆ ਗਣਤ ਨਹੀਂ ਵੀਚਾਰੁ॥

ਕੇਤੇ ਖਪਿ ਖਪਿ ਤੁਟਹਿ ਵੇਕਾਰ॥ ਕੇਤੇ ਲੈ ਲੈ ਮੁਕਰੁ ਪਾਹਿ॥
ਕੇਤੇ ਮੂਰਖ ਖਾਹੀ ਖਾਹਿ॥

ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਰਾਂ ਦੀ ਨੁਹਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਐਸਾ ਹੈ ਕਿ ਇਥੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਕੇਵਲ ਆਰਥਕ ਦਾਤਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਚਾਹੇ ਕੋਈ "ਖਾਹੀ ਖਾਹਿ" ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਰਥ ਦੇਣਾ ਚਾਹੇ ਤਾਂ ਇਸ ਦੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਰੱਬ ਦੀ ਦਿਆ ਕੇਵਲ ਆਰਥਕ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਦਾ ਹੀ ਸੋਮਾ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਅਨੇਕਾਂ ਹੋਰ ਉਚੇਰੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਅੰਤਲੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਮਾਨੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਤਤਸਾਰ ਦਾ ਉਲੇਖ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੈਵੀ ਦਿਆ ਨਾਲ ਵਿਉਂਤੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਜਤੁ ਪਾਹਾਰਾ ਧੀਰਜੁ ਸੁਨਿਆਰੁ॥ ਅਹਰਣਿ ਮਤਿ ਵੇਦੁ ਹਥੀਆਰੁ॥
ਭਉ ਖਲਾ ਅਗਨਿ ਤਪਤਾਉ॥ ਭਾਂਡਾ ਭਾਉ ਅੰਮ੍ਰਿਤੁ ਤਿਤੁ ਢਾਲਿ॥
ਘੜੀਐ ਸਬਦੁ ਸਚੀ ਟਕਸਾਲ॥ ਜਿਨ ਕਉ ਨਦਰਿ ਕਰਮੁ ਤਿਨ ਕਾਰ॥
ਨਾਨਕ ਨਦਰੀ ਨਦਰਿ ਨਿਹਾਲ॥ ੩੮॥

ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਸਰੀਰਕ, ਬੌਧਕ, ਸਮਾਜਕ, ਆਤਮਕ, ਕਲਾਤਮਕ ਅਨੇਕਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਦਿਆ ਦੁਆਰਾ ਉਸਰਦੀਆਂ ਨਿਸਰਦੀਆਂ ਦਰਸਾਈਆਂ ਹਨ। ਸੁਣਿਐ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਭਗਤਾਂ ਦੇ ਜਿਸ ਸਦੀਵੀ ਵਿਕਾਸ (ਨਾਨਕ ਭਗਤਾ ਸਦਾ ਵਿਗਾਸੁ) ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਹੈ ਉਸ ਵਿੱਚ ਹੇਠਲਿਆਂ ਤੋਂ ਉਤਲਿਆਂ ਦਰਜਿਆਂ ਤਕ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਇਹ ਵੀ ਸਭ ਰੱਬੀ ਦਿਆ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਇਸ ਗੱਲ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਂਦੇ ਲਗਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਕੁਝ ਇਕ ਕੀਮਤਾਂ ਤਕ ਸੀਮਤ ਨਾ ਕਰੇ ਸਗੋਂ ਇਕ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੂਜੀ ਕੀਮਤ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਨਿੱਤ ਅੱਗੇ ਵਧਦਾ ਜਾਏ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਣੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਬਹੁਤ ਦਲੇਰ ਹੈ। ਉਹ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਚੇਤੰਨ ਕਰਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਅਕਤੀ ਅਖੁਟ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਭੰਡਾਰ ਹੈ :

ਮਤਿ ਵਿਚਿ ਰਤਨ ਜਵਾਹਰ ਮਾਣਿਕ ਜੇ ਇਕ ਗੁਰ ਕੀ ਸਿਖ ਸੁਣੀ ॥
(ਪਉੜੀ ੬)

ਉਹ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਸੰਤੁਲਨ ਤੇ ਸਰਵਤਰਤਾ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਉਚੇਚ ਨਾਲ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਨਾ ਆਰਥਕ ਕੀਮਤਾਂ ਵਲ ਸਾਰਾ ਧਿਆਨ ਦੇਂਦੇ ਹਨ, ਨਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲੋਂ ਅਨਗਹਿਲੀ ਕਰਕੇ ਉਚੇਰੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸਾਰਾ ਜੀਵਨ ਅਰਪਣ ਨੂੰ ਸਹੀ ਜੀਵਨ ਜੁਗਤੀ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਉੱਤਮ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸਮਾਜ ਬਾਬਤ ਵੀ ਇਸ ਤੋਂ ਇਹੀ ਸੁਝਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਜਨਤਾ ਦੇ ਸਰਬ-ਪੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਦਾ

ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਰੇ, ਕੇਵਲ ਆਰਥਕ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਚਾਹੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਅਰਥਚਾਰਾ ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅੰਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਹੋਰ ਉਚੇਰੇ ਅੰਗ-ਕਲਾ, ਸਾਹਿਤ, ਵਿਗਿਆਨ, ਸਿੱਖਿਆ, ਦਰਸ਼ਨ, ਧਰਮ ਆਦਿ ਘੱਟ ਮਹੱਤਤਾ ਨਹੀਂ ਰਖਦੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਸੰਤੁਲਨ ਤੋਂ ਮੂੰਹ ਮੋੜਨ ਵਾਲੇ ਦਾ ਤੇਜ਼ ਖੰਡਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਇਕ ਅੱਧੀ ਹੇਠਲੀ ਕੀਮਤ ਨੂੰ ਬੇਮੇਚੀ ਮਹੱਤਤਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਏ ਉਸ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਰੁਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਗਤੀਹੀਣਤਾ ਦੇ ਖੜੇ ਪਾਣੀ ਵਿੱਚ ਤ੍ਰੱਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚ ਜਸ ਖੱਟਣ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਨੂੰ ਵੱਡੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਗਿਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਸ ਕੀਮਤ ਦੇ ਵਧੇ ਹੋਏ ਰੂਪ ਦਾ ਅੰਤ ਬਹੁਤ ਸੋਗੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ :

ਜੇ ਜੁਗ ਚਾਰੇ ਆਰਜਾ ਹੋਰ ਦਸੂਣੀ ਹੋਇ॥
ਨਵਾ ਖੰਡਾ ਵਿਚਿ ਜਾਣੀਐ ਨਾਲਿ ਚਲੈ ਸਭੁ ਕੋਇ॥
ਚੰਗਾ ਨਾਉ ਰਖਾਇ ਕੈ ਜਸੁ ਕੀਰਤਿ ਜਗਿ ਲੇਇ॥
ਜੇ ਤਿਸੁ ਨਦਰਿ ਨ ਆਵਈ ਤ ਵਾਤ ਨ ਪੁਛੈ ਕੇ॥
ਕੀਟਾ ਅੰਦਰਿ ਕੀਟੁ ਕਰਿ ਦੋਸੀ ਦੋਸੁ ਧਰੇ॥ (ਪਉੜੀ ੭)

ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿੱਚ ਰੱਬ ਦੀ ਦਿਆ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹੋਣ ਵਾਲੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਸ ਦਿਆ ਦੇ ਰੁਕਣ ਕਰਕੇ ਜੋ ਦੁਰਭਾਗ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਉਸਦੀ ਚਿਤਾਵਨੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਇਹ ਸੋਚ ਫੁਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਦਿਆ ਕਿਉਂ ਰੁਕਦੀ ਹੈ ? ਦਿਆ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਕਰਮ ਨਾਲ ਹੈ ਜਾਂ ਇਸ ਦਾ ਵਰਸਣਾ ਜਾਂ ਵਰਜੇ ਰਹਿਣਾ ਨਿਰੋਲ ਰੱਬ ਦੀ ਮਨ ਮਰਜ਼ੀ ਉਤੇ ਆਧਾਰਤ ਹੈ ? ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਰੱਬ ਦੇ ਨਿਆਂ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਖੜ੍ਹੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਧਾਰਮਕ ਚੇਤਨਾ ਬਹੁਤ ਵਾਰੀ ਰੱਬ ਨੂੰ ਮੌਜਾਂ ਦਾ ਮਾਲਕ, ਬੇਪਰਵਾਹ ਤੇ ਮੂਲੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਚੇਤਨਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਦਰਸ਼ਨ ਨਾਲ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਵਿਗਿਆਨਕ ਬਿਰਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੁਭਾਗ ਜਾਂ ਦੁਰਭਾਗ, ਦੁਖ ਜਾਂ ਸੁਖ, ਉਸਦੇ ਆਪਣੇ ਕਰਮ ਦਾ ਫਲ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਮੌਜੀ ਠਾਕਰ ਜਾਂ ਭੋਲੇਨਾਥ ਦੀ ਮਰਜ਼ੀ ਉਤੇ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ। ਅਵਲ ਤਾਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਬਿਰਤੀਆਂ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਕਿਸੇ ਦੈਵੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਜੇ ਮੰਨ ਵੀ ਲੈਣ ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਨਿਆਂਕਾਰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਦਿਆ-ਸਰੂਪ ਰੱਬ ਜਾਂ ਨਿਆਂ-ਸਰੂਪ ਰੱਬ ਕਿਸ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਏ, ਇਹ ਫ਼ੈਸਲਾ ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਆਪ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ, ਸੰਗਤ, ਉਸ ਉਤੇ ਪਏ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਹੋਰ ਕਈ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਹੱਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸਲੀਅਤ ਕੀ ਹੈ ? ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚੋਂ ਇਹ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸਲੀਅਤ ਦੋਹਾਂ ਤੋਂ ਉਪਰ ਹੈ। ਰੱਬ ਨਾ ਨਿਰਾ

ਨਿਆਂਕਾਰ ਹੈ, ਨਾ ਨਿਰਾ ਦਿਆ-ਸਰੂਪ, ਉਹ ਦੋਵੇਂ ਭੀ ਹੈ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਤੋਂ ਵਧ ਹੋਰ ਵੀ ਕਈ ਕੁਝ। ਰੱਬ ਦੇ ਦਿਆ ਸਰੂਪ ਤੇ ਨਿਆਂ-ਸਰੂਪ (ਜਾਂ ਧਰਮ ਸਰੂਪ) ਦੀ ਕੁਝ ਵਿਚਾਰ ਅੱਗੇ ਵੀ ਹੋ ਚੁਕੀ ਹੈ। ਉਹ ਨਿਯਮ-ਬਧ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਾਜ ਕੇ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਕਰਮ ਕਰਨ ਦੀ ਖੁਲ੍ਹ ਦੇਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਫਿਰ ਆਪਣੇ ਬਣਾਏ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਕਸੌਟੀ ਉੱਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਰਮ ਪਰਖਦਾ ਹੈ। ਰੱਬ ਦੀ ਦਿਆ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਉਸਦੇ ਨਿਆਂ ਨਾਲ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਕਸੁਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਬੁਰੇ ਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਦੋਸ਼ ਦੇ ਦੁਖ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦਾ ਤੇ ਦੋਸ਼ ਦੀ ਮਾਤਰਾ ਤੋਂ ਰਤਾ ਵਧ ਦੁਖ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦਾ-ਪਰ, ਨੇਕ ਨੂੰ, ਉਸ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਤੋਂ ਵਧ, ਸੁਖ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਸ ਦੀ ਉਦਾਰ-ਦਿਲੀ ਦਾ ਤਕਾਜ਼ਾ ਹੈ। ਅਧਿਕਾਰ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸਜ਼ਾ ਨਾ ਦੇਣਾ ਉਸ ਦੇ ਨਿਆਂ ਸਰੂਪ ਦੀ ਮੰਗ ਹੈ ਪਰ ਅਧਿਕਾਰ ਤੋਂ ਵਧ ਸੁਖ ਦੇ ਸਕਣਾ ਉਸ ਦੇ ਦਿਆ ਸਰੂਪ ਦਾ ਬਿਰਦ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦੁਖ ਆਪਣੇ ਕਰਮ ਦੇ ਫਲ ਵਜੋਂ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਪਰ ਸੁਖ (ਤੇ ਮੁਕਤੀ) ਰੱਬ ਦੀ ਦਿਆ ਨਾਲ ਵੀ ਮਿਲ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਤਮ ਮਨੁੱਖੀ ਅਦਾਲਤਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਸੇ ਨਾਲ ਮਿਲਦਾ ਜੁਲਦਾ ਅਸੂਲ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ-ਜੇ ਕੋਈ ਦੋਸ਼ੀ ਸਜ਼ਾ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਏ ਤਾਂ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਕਰ ਲਓ, ਪਰ ਨਿਰਦੋਸ਼ ਨੂੰ ਉਕਾ ਸਜ਼ਾ ਨਹੀਂ ਮਿਲਣੀ ਚਾਹੀਦੀ। ਰੱਬ ਦੇ ਘਰ ਦੁਖ ਹਿਸਾਬ ਨਾਲ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਪਰ ਸੁਖ ਜਾਂ ਮਾਫ਼ੀ ਖੁਲ੍ਹੇ ਦਿਲ ਨਾਲ। ਉਸ ਦਾ ਮਾਫ਼ੀ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਬਖਸ਼ਿੰਦ ਲਛਣ ਉਸ ਦੀ ਦਿਆ ਦਾ ਇਕ ਅੰਗ ਹੈ। ਜੇ ਉਹ ਦੋਸ਼ੀ ਨੂੰ ਸਜ਼ਾ ਵੀ ਦੇਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਉਹ ਕਿਸੇ ਇਕ ਕੀਮਤ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਖ਼ਾਤਰ ਸਾਰਾ ਸਮਾਂ ਖ਼ਰਚ ਕਰਕੇ ਹੋਰ ਕੀਮਤਾਂ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਾਂਝਿਆਂ ਰਖ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਹ ਉਸ ਨੂੰ ਸਜ਼ਾ ਦੇ ਕੇ ਉਸ ਕੀਮਤ ਵਲ ਬੇਲੋੜੀ ਵਫ਼ਾ ਦੇਣ ਤੋਂ ਹਟਕਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਰੁਚੀ ਹੋਰਨਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਵਲ ਵੀ ਹੋਵੇ। ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਵਧਦਾ ਅਨੁਭਵ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਸੀਮਾਂ ਨਹੀਂ। ਕੀਮਤਾਂ ਦੀਆਂ ਨਿਤ ਨਵੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਇਸ ਕਥਨ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਨ ਪੁਰਾਤਨ ਮਨੁੱਖ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਮਾਣ ਸਕਦਾ ਸੀ ਸਾਧਾਰਨ ਵਰਤਮਾਨ ਮਨੁੱਖ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਵਧ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਮਾਣਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਰੱਬ ਦੀ ਦਿਆ ਦਾ ਹੀ ਨਿਤ ਵਧਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੈ।

*

ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੰਕਲਪ

ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ 'ਮਨੁੱਖ' ਸ਼ਬਦ ਕਿਧਰੇ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ਤੇ ਨਾ ਹੀ 'ਆਦਮੀ', 'ਇਨਸਾਨ' ਜਾਂ 'ਮਾਨਸ'। 'ਜੀਅ' ਲਫ਼ਜ਼ ਬਹੁਤ ਵਾਰੀ ਆਇਆ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦਾ ਹੀ ਸੂਚਕ ਨਹੀਂ, ਸਭ ਜਾਨਵਰਾਂ ਦਾ ਵਾਚਕ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਪਸ਼ੂ, ਪੰਛੀ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਉਂਞ ਕਈ ਵਾਰੀ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਐਸੇ ਪ੍ਰਕਰਨ ਵਿੱਚ ਵੀ ਹੋਈ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਚੌਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਧਰਤੀ ਨੂੰ "ਧਰਮਸਾਲ" ਕਹਿਣ ਬਾਅਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਲਿਖਦੇ ਹਨः

ਤਿਸੁ ਵਿਚਿ ਜੀਅ ਜੁਗਤਿ ਕੇ ਰੰਗ॥ ਤਿਨਕੇ ਨਾਮ ਅਨੇਕ ਅਨੰਤ॥
ਕਰਮੀ ਕਰਮੀ ਹੋਇ ਵੀਚਾਰੁ॥ ਸਚਾ ਆਪਿ ਸਚਾ ਦਰਬਾਰੁ॥

ਰੱਬ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿੱਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਪਰਖ ਹੋਣ ਦਾ ਇਥੇ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਪਸ਼ੂ ਪੰਛੀ ਨਹੀਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਧਾਰਨ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਪਸ਼ੂਆਂ ਪੰਛੀਆਂ ਦੇ ਕਰਤਵਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਦੂਜੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ "ਹੁਕਮੀ ਹੋਵਨਿ ਜੀਅ ਹੁਕਮਿ ਮਿਲੈ ਵਡਿਆਈ" ਤੁਕ ਵਿੱਚ ਵੀ ਜੀਅ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਸਭ ਜਾਨਦਾਰਾਂ ਲਈ ਕੀਤੀ ਲਗਦੀ ਹੈः

ਜੀਅ ਜਾਤਿ ਰੰਗਾ ਕੇ ਨਾਵ॥ ਸਭਨਾ ਲਿਖਿਆ ਵੁੜੀ ਕਲਾਮ॥
ਏਹੁ ਲੇਖਾ ਲਿਖਿ ਜਾਣੈ ਕੋਇ। ਲੇਖਾ ਲਿਖਿਆ ਕੇਤਾ ਹੋਇ॥

ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਗ਼ੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਾਂ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਵਰਣਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਕਈਆਂ ਰੰਗਾਂ, ਨਾਵਾਂ ਤੇ ਜ਼ਾਤਾਂ ਦੇ ਜੀਵਾਂ ਵਿੱਚ ਪਸ਼ੂ, ਪੰਛੀ ਮਨੁੱਖ ਸਭ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਾਣਧਾਰੀ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਜੀਆ ਜਾਂ ਜੀਵ ਲਫ਼ਜ਼ ਬਹੁਤ ਸੀਮਤ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਵਰਤੀਦਾ ਹੈ। ਜੀਵ ਦੇ ਆਮ ਅਰਥ ਹਨ ਜੀਵ ਆਤਮਾ, ਜਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਆਤਮਾ। ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਤੀਸਰੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ "ਜੀਅ" ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਇਹੀ ਅਰਥ ਹਨ :

ਗਾਵੈ ਕੋ ਸਾਜਿ ਕਰੇ ਤਨੁ ਖੇਹ॥ ਗਾਵੈ ਕੋ ਜੀਅ ਲੈ ਫਿਰਿ ਦੇਹ॥

ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿੱਚ "ਜੀਅ" ਦਾ ਤਨ ਨਾਮ ਨਾਲ ਜੁੜਨਾ ਤੇ ਇਸ ਨਾਲੋਂ ਵਿਛੜਨਾ ਦੋਵੇਂ ਸੰਭਵ ਦਸੇ ਹਨ। ਆਤਮਾ ਸਰੀਰ ਤੋਂ ਲਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਤੇ ਮੁੜ ਇਸ ਨੂੰ ਮਿਲ ਵੀ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਜਿਸ ਸਰੀਰ ਜਾਂ ਆਤਮਾ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ ਉਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਨਹੀਂ। ਸਭ ਜਾਨਦਾਰਾਂ ਦੇ ਸਰੀਰਾਂ ਤੇ ਆਤਮਾਵਾਂ ਉਤੇ ਇਹ ਤੁਕਾਂ ਢੁਕਾਈਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਜ਼ੋਰ ਬਹੁਤਾ ਮਨੁੱਖਾਂ ਉਤੇ ਹੈ, ਜਾਨਵਰਾਂ ਦੀ ਵਖਰੀ ਹਸਤੀ ਵਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਿਤੇ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਜੀਅ ਦੇ ਅਰਥ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਕਰਨੇ ਹੀ ਯੋਗ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਵਿਅਕਤੀ ਬਾਬਤ ਇਹ ਤੁੱਕਾਂ ਦੋ ਗੱਲਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। (1) ਇਹ ਵਿਅਕਤੀ ਦੂਹਰੀ ਹੈ, ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਦੇ ਦੋ ਅੰਗਾਂ ਦੇ ਜੁੜਨ ਨਾਲ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਈ ਹੈ। (2) ਇਸ ਦੀ ਆਤਮਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸਰੀਰ ਦੇ ਨਸ਼ਟ ਹੋਣ ਬਾਅਦ ਵੀ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਨਵੇਂ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਨੁਕਤੇ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮਾਂ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਆਮ ਹਨ। ਆਵਾਗੌਣ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਕਈ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਦੇ ਸਰੀਰਾਂ ਵਿੱਚ ਫਿਰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਆਤਮਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਸਭ ਜਾਨਦਾਰ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਰਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਧਰਮਾਂ ਨੇ ਇਸ ਸਾਂਝ ਉਤੇ ਬਹੁਤ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਪਸ਼ੂ ਪੰਛੀਆਂ ਲਈ ਕੋਮਲਤਾ ਜਗਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਇਸ ਸਾਂਝ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਉਘਾੜਿਆ ਬਲਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਬਾਰ ਬਾਰ ਪਾਠਕਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਪਸ਼ੂਆਂ ਪੰਛੀਆਂ ਤੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜਦੇ ਹਨ। ਹੇਠਾਂ ਕੁਝ ਕੁ ਅਜਿਹੇ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।

ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿੱਚ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਫ਼ਰਕ ਜੋ ਜਾਨਵਰਾਂ ਨਾਲੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਸ ਦਾ ਦੋ ਲੱਤਾਂ ਦੇ ਭਾਰ ਸਿੱਧਾ ਤੁਰ ਸਕਣਾ ਹੈ। ਬਾਂਦਰ, ਲੰਗੂਰ, ਬਣਮਾਹਨੂੰ ਆਦਿਕ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਵੀ ਥੋੜਾ ਬਹੁਤ ਸਿੱਧਾ ਖਲੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕੰਗਰੋੜ ਜਾਂ ਰੀੜ੍ਹ ਦੀ ਹੱਡੀ ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਤੇ ਅਜਿਹੀ ਸਿੱਧੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਜਿਹੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਫ਼ਰਕ ਦਾ ਸਦਕਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਧੜ ਦੇ ਉਪਰਲੇ ਹਿੱਸੇ ਦੇ ਅੰਗ ਫਿਰਨ ਤੁਰਨ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਹਿੱਸਾ ਪਾਉਣ ਤੋਂ ਮੁਕੰਮਲ ਤੌਰ ਉਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋ ਗਏ ਹਨ ਤੇ ਉਹ ਹੱਥਾਂ ਨੂੰ ਹੋਰਨਾਂ ਕੰਮਾਂ ਲਈ ਵਰਤ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਹੱਥਾਂ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਪੂਰਨ ਲਾਭ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਉਠਾਇਆ ਹੈ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਪੂਰੀਆਂ ਕਰਨ ਲਈ ਸੰਦ, ਔਜ਼ਾਰ ਜਾਂ ਹਥਿਆਰ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ। ਕਈ

ਜਾਨਵਰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਚਾਰ ਪੈਰਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਦੋਹਾਂ ਪੈਰਾਂ ਨੂੰ ਕਦੇ ਕਦੇ ਹੱਥਾਂ ਦੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਵਰਤ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਆਲ੍ਹਣੇ, ਖੁੱਡਾਂ, ਗ਼ਾਰਾਂ ਬਣਾਉਣ, ਖ਼ੁਰਾਕ ਇਕੱਠੀ ਕਰਨ ਜਾਂ ਦੁਸ਼ਮਨ ਨੂੰ ਮਾਰਨ ਲਈ ਪੱਥਰ, ਸੋਟੀ ਚੁੱਕਣ ਦੇ ਕੰਮ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਲੈ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਜਿਸ ਕਮਾਲ ਤੇ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨੀ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਹੱਥ ਪਰਵਿਰਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਦੀ ਗੌਰਵਤਾ ਦਾ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਆਧਾਰ ਹੈ। ਹੱਥਾਂ ਨਾਲ ਪੱਥਰ, ਲਕੜੀ ਤੇ ਧਾਤਾਂ ਦੇ ਸੰਦ ਤੇ ਹਥਿਆਰ ਬਣਾ ਕੇ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਜਾਨਵਰਾਂ ਨਾਲੋਂ ਅਧਿਕ ਮਾਤਰਾ ਵਿੱਚ ਪਰਕਿਰਤੀ ਉਤੇ ਵਸੀਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਤੇ ਆਪਣੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਮਹਿਲ ਦੀ ਚਕਰਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਉਸਾਰੀ ਕੀਤੀ। ਜਿਵੇਂ ਜਿਵੇਂ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਹੱਥਾਂ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਨਵੇਂ ਕੰਮਾਂ ਲਈ ਵਰਤਦਾ ਰਿਹਾ, ਤਿਵੇਂ ਤਿਵੇਂ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਬੁੱਧੀ ਵਧੇਰੇ ਬਰੀਕੀ ਨਾਲ ਵਰਤਣ ਦੀ ਲੋੜ ਪੈਂਦੀ ਰਹੀ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਉਸ ਦੇ ਸੰਦਾਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ। ਇਸ ਬੌਧਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਰਫ਼ਤਾਰ ਓਦੋਂ ਬਹੁਤ ਤੇਜ਼ ਹੋ ਗਈ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਬੋਲੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੀ। ਬੋਲੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹੋਰ ਜਾਨਵਰਾਂ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਨ ਵਿੱਚ ਦੂਸਰਾ ਵੱਡਾ ਕਦਮ ਸੀ। ਆਪਣੇ ਡਰ, ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਜਾਂ ਭੁੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਬੇਸ਼ਕ ਜਾਨਵਰ ਕੁਝ ਸਾਧਾਰਨ ਆਵਾਜ਼ਾਂ ਕੱਢ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀਆਂ ਆਵਾਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਜਿਸ ਉੱਚੇ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਪੁਜਾ ਕੇ ਵਰਤਦਾ ਹੈ ਉਹ ਲਗਭਗ ਇਂਵ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਜਾਨਵਰਾਂ ਤੋਂ ਜ਼ਰਾ ਕੁ ਵਧੀਕ ਵਿਕਸਤ ਜੀਵ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਬਿਲਕੁਲ ਵਖਰੀ ਹਸਤੀ ਹੈ। ਤੇ ਜਦੋਂ ਬੋਲੀ ਲਿਖਤ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਅੱਖਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਹੋਣ ਲੱਗਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਹੋਣੀਆਂ ਦਾ ਕੋਈ ਪਾਰਾਵਾਰ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਅੱਖਰਾਂ ਬਿਨਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਅਤਾ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਉਚੇਰੇ ਪੜਾਵਾਂ ਦਾ ਕਿਆਸ ਕਰਨਾ ਹੀ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਅੱਖਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਸਭ ਕਾਢਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਅਧਿਕ ਅਸਚਰਜ ਕਾਢ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਅੱਖਰਾਂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਤੋਂ ਵਿਸਮਾਦਤ ਹੋ ਕੇ ਹੀ ਇਹ ਸਤਰਾਂ ਲਿਖੀਆਂ ਹਨ :

> ਅਖਰੀ ਨਾਮੁ ਅਖਰੀ ਸਾਲਾਹ॥ ਅਖਰੀ ਗਿਆਨੁ ਗੀਤ ਗੁਣ ਗਾਹ॥
> ਅਖਰੀ ਲਿਖਣੁ ਬੋਲਣੁ ਬਾਣਿ॥ ਅਖਰਾ ਸਿਰਿ ਸੰਜੋਗੁ ਵਖਾਣਿ॥

ਅੱਖਰਾਂ ਨੂੰ ਲਿਖਣ ਤੇ ਬੋਲਣ ਦੋਹਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅੱਖਰਾਂ ਨੂੰ ਬੋਲੀ ਦੇ ਕੇਵਲ ਲਿਖਤੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਜ਼ਬਾਨੀ ਰੂਪ ਲਈ ਵੀ ਵਰਤ ਰਹੇ ਹਨ। ਬੋਲੀ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਰੂਪਾਂ ਬਗ਼ੈਰ ਮਨੁੱਖੀ ਹੱਥਾਂ ਦੀ ਕਿਰਤ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਵੀ ਬਹੁਤ ਤੇਜ਼ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਤ ਸਰੀਰ ਦੀਆਂ ਸਾਧਾਰਨ ਲੋੜਾਂ ਪੂਰੀਆਂ ਕਰਨ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੁਹਜ ਭਾਵਾਂ ਦੇ

ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਦਾ ਵੀ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਅਤਾ (civilization) ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਹੱਥ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਅਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਆਚਾਰ (culture) ਦੀ ਪਰਫੁਲਤਾ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਵਧੇਰੇ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਜਿਵੇਂ ਮਨੁੱਖ ਵਿਕਸਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਮਨ ਦੇ ਡੂੰਘੇ ਸੂਖਮ ਭਾਵਾਂ ਤੇ ਸੁਹਜ ਬਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਬੋਲੀ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੀ ਧੂਹ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਅਜਿਹੀ ਧੂਹ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਹੀ ਅੱਖਰਾਂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਧੂਹ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹੋਰਨਾਂ ਮਨੁੱਖਾਂ ਜਾਂ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਅਧਿਕ ਨੇੜੇ ਆਉਣ ਨਾਲ ਵਧਦੀ ਹੈ। ਸਭਿਅਤਾ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਪਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤਾ ਡੂੰਘਾ, ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਤੇ ਵਧੇਰੇ ਚੇਤਨ ਬਣਾਉਂਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਤੇ ਡੂੰਘਾਈ ਮਨੁੱਖੀ ਉੱਨਤੀ ਲਈ ਓਨੀ ਹੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਜਿੰਨੀ ਪਰਕਿਰਤੀ ਬਾਬਤ ਮਨੁੱਖੀ ਸੂਝ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਤੇ ਡੂੰਘਾਈ। ਜਿੱਥੇ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਮਨੁੱਖ ਪਰਕਿਰਤੀ ਵਿੱਚ ਵਰਤ ਰਹੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਦਾ ਹੈ ਓਥੇ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਮੂਹਕ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਲੋੜੀਂਦੀ ਮਰਯਾਦਾ ਤੇ ਵਿਧਾਨ ਦੇ ਕਾਇਦੇ ਢੂੰਡਦਾ ਹੈ। ਪਸ਼ੂ ਪੰਛੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਨਿਰਾਲੇਪਣ ਦਾ ਤੀਸਰਾ ਆਧਾਰ ਇਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮਾਜਕ ਸੂਝ ਹੈ। ਦੁਸ਼ਮਣਾਂ ਦਾ ਭੈ, ਉਲਾਦ ਦਾ ਮੋਹ, ਕਾਮ ਤੇ ਬਦਲੇ ਦੀ ਅੱਗ, ਖੇਡਣ ਤੇ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਦੀ ਚਾਹ, ਧੋਖਾ ਦੇਣ ਤੇ ਅੱਤਿਆਚਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਤੇ ਹੋਰ ਕਈ ਜਜ਼ਬੇ ਤੇ ਪਰਕਿਰਤੀਆਂ ਐਸੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੁਢਲਾ ਰੂਪ ਜਾਨਵਰਾਂ ਵਿੱਚ ਤੇ ਬਹੁਤ ਪਰਫੁੱਲਤ ਰੂਪ ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਧਾਰਮਕ ਵਲਵਲੇ, ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਭਾਵ ਤੇ ਪਰਕਿਰਤੀ ਤੋਂ ਵਿਸਮਾਦ ਮਾਣਨ ਦੀ ਰੁਚੀ ਕੇਵਲ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਹੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਬਣਾਉਣਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਇਸ ਮੰਤਵ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿੱਚ ਰੱਖ ਕੇ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਯਤਨ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੀ ਉਚੇਰੀ ਸਦਾਚਰਕ, ਕਲਾਤਮਕ ਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸੂਝ ਇਸ ਨੂੰ ਜਾਨਵਰਾਂ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਸਪਸ਼ੱਟਤਾ ਨਾਲ ਨਿਖੇੜਦੀ ਹੈ, ਤੇ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਪੱਖ ਹੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਉੱਘੜ ਕੇ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ।

ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿੱਚ ਰੱਖ ਕੇ ਦੇਖਣ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਸਮਝਣ ਦਾ ਦੂਸਰਾ ਤਰੀਕਾ ਇਸ ਦੇ ਭੂਤ ਤੇ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਸੋਚਣਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਸਰੀਰਕ ਬਣਤਰ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਭਾਵੇਂ ਜਾਨਵਰਾਂ ਨਾਲ ਕਾਫ਼ੀ ਸਾਂਝ ਰਖਦਾ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਵਿਕਾਸ ਕਰਕੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਇਆ ਹੋਵੇ ਪਰ ਜਿਸ ਸੇਧ ਵਿੱਚ

ਹੁਣ ਇਸ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋ ਰਿਹਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਜਾਨਵਰਾਂ ਨਾਲ ਇਸ ਦੀ ਸਾਂਝ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਮੱਧਮ ਕਰ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅੰਤਮ ਹੋਣੀ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਇਸ ਦੇ ਭੂਤ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਹੇਠ ਰੱਖਕੇ ਬਣਾਉਣਾ ਅਯੋਗ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵਰਤਮਾਨ ਸੇਧ ਇਸ ਦੀ ਸਦਾਚਾਰਕ ਤੇ ਆਤਮਕ ਪੂਰਨਤਾ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਚਾਹੇ ਪਸ਼ੂ ਰੁਚੀਆਂ ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਵਿਦੈਗੀ ਲੈਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆ ਦਿਸਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹਠ ਅੱਗੇ ਹਾਰ ਮੰਨਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਅਕਤੀ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਹਰ ਜੁਗ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਆਦਰਸ਼ ਉੱਚਾ ਕਰੀ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਵਿਅਕਤੀ ਤੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਜੀਵਨ ਮਨੋਰਥ ਸਮਝਣ ਨਾਲ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਬਾਬਤ ਅਸੀਂ ਆਪਣਾ ਸੰਕਲਪ ਸਹੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਧਾਰਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਵਿਅਕਤੀ ਤੇ ਸਮਾਜ ਕੋਈ ਸਥਿਰ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਸਦਾ ਗਤੀਸ਼ੀਲ, ਪ੍ਰੀਵਰਤਣਸ਼ੀਲ ਤੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨ-ਯੁਕਤ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਤੀ ਦੀ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰੀਵਰਤਣ ਦੀ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨਾਂ ਦੀ ਡੂੰਘੀ ਸੂਝ ਬਗ਼ੈਰ 'ਮਨੁੱਖ ਕੀ ਹੈ' ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਉੱਤਰ ਸੰਪੂਰਣ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨਾਲ, ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਜਾਂ ਪਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਕਿਹੋ ਜਿਹੇ ਸੰਬੰਧ ਹੋਣਗੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਿਰਭਰ ਇਸ ਗੱਲ ਉੱਤੇ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੀ ਤਸੱਵਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਦਾਚਾਰਕ ਤੇ ਆਤਮਕ ਚੇਤਨਾ ਡੂੰਘੀ ਕਰਨ ਦਾ ਬਹੁਤ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਚਾਹੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਇਹ ਚਰਚਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਕੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਹੋਰਨਾਂ ਜੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਕੀ ਫ਼ਰਕ ਹੈ ਜਾਂ ਇਸ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਕੀ ਹੈ ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਵਿਕਸਤ ਕਰਨ ਦਾ ਉਹ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਜਾਂ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਕਿਹੋ ਜਿਹਾ ਸਬੰਧ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਪਤਾ ਲੱਗਣ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਬਾਬਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਉੱਤੇ ਕਾਫ਼ੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਮੁਢ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਸੱਚ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆਂ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਮਨ ਦੀ ਉਸ ਹੂਕ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸੱਚ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਤਰਲੇ ਲੈਣ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ :

ਕਿਵ ਸਚਿਆਰਾ ਹੋਈਐ ਕਿਵ ਕੂੜੈ ਤੁਟੈ ਪਾਲਿ॥

ਸੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਦਰਜੇ ਗਿਣਦਿਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਤਮ ਦਰਜੇ ਦਾ ਨਾਂ "ਸੱਚ ਖੰਡ" ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਮੁਢ ਵਿੱਚ ਸਚਿਆਰਾ ਬਣਨ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਖੜ੍ਹੀ ਕਰਨ ਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਸੱਚਖੰਡ ਵਿੱਚ ਪਹੁੰਚਣ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਹੀ ਸੂਚਨਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅੰਤਮ ਆਦਰਸ਼ ਸੱਚ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਸੱਚ ਦੀ, ਅਸਲੀਅਤ ਦੀ, ਯਥਾਰਥ

ਦੀ ਖੋਜ ਹੀ ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ। ਇਸੇ ਸੱਚ ਦੀ ਖੋਜ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਦਾਚਾਰਕ, ਸਮਾਜਕ, ਮਾਨਸਕ ਤੇ ਆਤਮਕ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਜ਼ਰੂਰੀ ਕਰਾਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਦਾ ਬ੍ਰਹਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਭਾਰਤੀ ਵੇਦਾਂਤੀ ਦਾਇਰਿਆਂ ਵਿੱਚ ਲੰਮੀ ਬਹਿਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਿਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਪਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ, ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਦਾਇਰਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰੇ ਜਾ ਰਹੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਸਿਰਕੱਢ ਹਨ। ਅਦ੍ਵੈਤਧਾਰਾ ਦੇ ਵੇਦਾਂਤੀ ਆਤਮਾ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਇੱਕ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਧਾਰਾ ਦੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਤੁਛ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਪਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਜਿੱਤਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰੇ ਕਿ ਇਸ ਨਾਲ ਇਕ ਸੁਰ ਹੋਣ ਦਾ, ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਬਾਰੇ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀਆਂ ਤੇ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀਆਂ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਵਿੱਚ ਕਾਫ਼ੀ ਅੰਤਰ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਪਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਕੀਤਿਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਇਸ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਹੋਇਆਂ, ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਉੱਤਰ ਇਸ ਗੱਲ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਤ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਸਭ ਤੋਂ ਬਲਵਾਨ ਧੂਹਾਂ ਪਦਾਰਥਕ ਹਨ ਜਾਂ ਆਤਮਕ। ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਇਹ ਵੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਭ ਮਨੁੱਖੀ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਅੰਤਮ ਸੋਮਾ ਸਮਾਜ ਹੈ। ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਪਰਕਿਰਤੀ ਬਿਨਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਲੋੜਾਂ ਪੂਰੀਆਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਪਰ ਪਰਕਿਰਤੀ ਤੋਂ ਆਪਣੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਅਵੱਸ਼ ਸਮਾਜ ਦਾ ਮੁਹਤਾਜ ਹੈ। ਕਈ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਰਲਵੇਂ ਮਿਲਵੇਂ ਯਤਨਾਂ ਨਾਲ ਵਿਕਸਤ ਹੋਏ ਸੰਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਬਿਨਾ ਤੇ ਹੋਰ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨਾਲ ਰਲ ਕੇ ਕੰਮ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾ, ਇਕੱਲੀ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਅਕਤੀ ਪਰਕਿਰਤੀ ਤੋਂ ਮਾਮੂਲੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਬਗ਼ੈਰ ਬਹੁਤਾ ਲਾਭ ਨਹੀਂ ਉਠਾ ਸਕਦੀ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪਦਾਰਥਕ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਉੱਨਤੀ ਲਈ ਉਸ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਸਮੂਹਕ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਾ ਜਗਾਉਣ ਦੀ ਆਵਸ਼ਕਤਾ ਇੰਨੀ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ ਹੱਠ-ਧਰਮੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਮਨੁੱਖੀ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਸੋਮਾ ਨਾ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਨਾ ਪਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ। ਉਹ ਬੜੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਰੱਬ ਨੂੰ "ਸਭਨਾ ਜੀਆ ਕਾ ਇਕੁ ਦਾਤਾ" ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਂਞ ਉਹ ਪਰਕਿਰਤੀ ਤੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਛੁਟਿਆਉਂਦੇ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਧਰਤੀ ਤੇ ਆਕਾਸ਼ ਪੌਣ ਪਾਣੀ ਤੇ ਅਗਨੀ, ਚੰਦ ਸੂਰਜ ਤੇ ਤਾਰੇ, ਖੰਡ ਮੰਡਲ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮੰਡ, ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਾਰ ਬਾਰ ਛੋਹੇ ਹੋਏ ਪ੍ਰਕਰਣ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਧਿਆਨ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜਨ ਵਾਲੀ ਰੁਚੀ ਤੋਂ ਬਗ਼ਾਵਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਪੈਂਤੜੇ ਤੋਂ ਦੇਖਣਾ ਤੇ ਸਮਝਣਾ

ਜ਼ਰੂਰੀ ਮੰਨਦੇ ਹੋਣ। ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਪਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਦੇਖਣ, ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਉਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਜਗਤ ਨੂੰ ਉੱਕਾ ਹੀ ਭਰਮ ਜਾਂ ਮਾਇਆ ਮੰਨਣ ਵਾਲਿਆਂ ਤੋਂ ਆਪਣਾ ਰਾਹ ਨਿਖੇੜ ਜ਼ਰੂਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਹੜੇ ਵੇਦਾਂਤੀ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਨਿਰਗੁਣ ਪੱਖ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਉਹ ਨਾ ਉਸ ਦੇ ਕਰਤਾਰੀ ਗੁਣ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਨਾ ਦਾਤਾਰ ਗੁਣ ਨੂੰ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਹੀ ਸਿਰ ਫੇਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਅਗਿਆਨ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਆਏ ਮਨੁੱਖੀ ਭੁਲੇਖੇ ਦਾ ਫਲਸਰੂਪ ਦਸਦੇ ਹਨ। ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਅਜਿਹੇ ਨਿਰਗੁਣਵਾਦ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸਾਂਝ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਤੇ ਰੱਬ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਉਤੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਜਿਨਾ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਉਸ ਤੋਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਕਿ ਉਹ ਨਾ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਝੂਠ ਸਮਝਦੇ ਹਨ, ਨਾ ਇਸ ਦੇ ਅਤਿਅੰਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਭਾਗ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ, ਤੇ ਨਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ। ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਪਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਉਹ ਕਿਵੇਂ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਨੇੜੇ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਨ ਇਸ ਦਾ ਕੁਝ ਅਨੁਮਾਨ ਹੇਠਲੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਤੋਂ ਲਗ ਸਕਦਾ ਹੈ :

(ੳ) ਪਵਣੁ ਗੁਰੂ ਪਾਣੀ ਪਿਤਾ ਮਾਤਾ ਧਰਤਿ ਮਹਤੁ॥
ਦਿਵਸੁ ਰਾਤਿ ਦੁਇ ਦਾਈ ਦਾਇਆ ਖੇਲੈ ਸਗਲ ਜਗਤੁ॥

(ਅੰਤਲਾ ਸਲੋਕ)

(ਅ) ਰਾਤੀ ਰੁਤੀ ਥਿਤੀ ਵਾਰ॥ ਪਵਣ ਪਾਣੀ ਅਗਨੀ ਪਾਤਾਲ॥
ਤਿਸੁ ਵਿਚਿ ਜੀਅ ਜੁਗਤਿ ਕੇ ਰੰਗ॥ ਤਿਨ ਕੇ ਨਾਮ ਅਨੇਕ ਅਨੰਤ॥

(ਪਉੜੀ ੩੪)

ਪਹਿਲੀ ਟੂਕ ਵਿੱਚ ਪੌਣ, ਪਾਣੀ, ਧਰਤੀ, ਦਿਨ ਤੇ ਰਾਤ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਜਨਮ ਦਾਤੇ ਤੇ ਪਾਲਣ ਹਾਰੇ ਮੰਨੇ ਗਏ ਹਨ, ਦੂਸਰੀ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੇ ਹੀ ਤੱਤਾਂ ਤੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਭਾਗਾਂ ਨੂੰ ਧਰਤੀ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਜੀਵਾਂ ਨਾਲ ਇਕ ਲੜੀ ਵਿੱਚ ਪਰੋਤੇ ਦੱਸਿਆ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤੇ ਅਨੁਸਾਰ, ਜੇ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਧਰਮਸਾਲ ਕਹਿਣ ਦਾ ਮੰਤਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਨਿਯਮ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਦਾ ਨਾਮ 'ਧਰਮ' ਹੈ ਤਾਂ "ਪਵਣ ਪਾਣੀ ਅਗਨੀ ਪਾਤਾਲ" ਤੇ "ਰਾਤੀ ਰੁਤੀ ਥਿਤੀ ਵਾਰ" ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਧਰਮ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਨਾ ਇਹ ਸੁਝਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਧਰਤੀ ਦੇ ਜੀਵਾਂ ਵਿੱਚ ਵਰਤ ਰਿਹਾ ਧਰਮ ਜਾਂ ਨਿਯਮ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਧਰਮ ਜਾਂ ਨਿਯਮ ਨਾਲ ਕੁਝ ਸਾਂਝ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਉੜੀ ਦੀਆਂ ਅਗਲੀਆਂ ਤੁੱਕਾਂ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਬੇਅੰਤ ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਰੱਬ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿੱਚ ਪਰਖ ਹੋਣ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ ; ਜਿਸ ਵਲ ਮੁਢ ਵਿਚ

ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਅਨੁਮਾਨ ਬਣਾਉਣਾ ਅਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਧਰਮ ਉਸ ਕਸੌਟੀ ਨੂੰ ਕਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸ ਉਤੇ ਰੱਬ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਨੂੰ ਪਰਖਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਧਰਮ ਸਾਫ਼ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਰੱਬ ਦੇ ਬਣਾਏ ਹੋਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਨੇ ਧਰਤੀ ਵਿੱਚ ਵਿਆਪਕ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਧਰਤੀ ਕਿਉਂਕਿ ਪੌਣ ਪਾਣੀ ਤੇ ਰਾਤੀ ਰੁਤੀ ਆਦਿਕ ਵਿੱਚ ਥਾਪ ਕੇ ਰੱਖੀ ਗਈ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਉਹ ਨਿਯਮ ਵਰਤਣੇ ਅਵੱਸ਼ ਹਨ, ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਪੌਣ ਪਾਣੀ ਆਦਿਕ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਨ ਦਾ ਇਥੇ ਹੋਰ ਕੋਈ ਮੰਤਵ ਨਹੀਂ। ਸੋ ਧਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਦੂਸਰੇ ਹਨ- ਧਰਤੀ ਦੇ ਪਰਕਿਰਤਕ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਵਰਤ ਰਹੇ ਨਿਯਮ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਵਰਤ ਰਹੇ ਨਿਯਮ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੂਹਰੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੌੜ੍ਹਤਾ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਤੋਂ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿੱਥੇ 'ਧਰਮ' ਲਫ਼ਜ਼ ਧੌਲੇ ਬਲਦ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ :

ਧੌਲੁ ਧਰਮੁ ਦਇਆ ਕਾ ਪੂਤੁ। ਸੰਤੋਖੁ ਥਾਪਿ ਰਖਿਆ ਜਿਨਿ ਸੂਤਿ॥
ਜੇ ਕੋ ਬੁਝੈ ਹੋਵੈ ਸਚਿਆਰੁ॥ ਧਵਲੈ ਉਪਰਿ ਕੇਤਾ ਭਾਰੁ॥
ਧਰਤੀ ਹੋਰੁ ਪਰੈ ਹੋਰੁ ਹੋਰੁ॥ ਤਿਸਤੇ ਭਾਰੁ ਤਲੈ ਕਵਣੁ ਜੋਰੁ॥
ਜੀਅ ਜਾਤਿ ਰੰਗਾ ਕੇ ਨਾਵ॥ ਸਭਨਾ ਲਿਖਿਆ ਵੁੜੀ ਕਲਾਮ॥

"ਧੌਲ ਧਰਮੁ" ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਤੋਰਨ ਲੱਗਿਆਂ ਦੋ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਜੇ 'ਧਰਤੀ ਹੋਰ ਪਰੈ ਹੋਰੁ ਹੋਰੁ' ਵਰਗੇ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਸੋਚੀਏ ਤਾਂ 'ਧਰਮ' ਧਰਤੀ ਦਾ ਪਦਾਰਥਕ ਆਸਰਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅੱਜ ਗ੍ਰਹਿ ਖਿੱਚ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਪੁਰਾਣੇ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਧਰਮ ਲਈ ਧੌਲੇ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਚਿੰਨ੍ਹ ਘੜਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਬਲਦ ਦੇ ਸਿੰਗਾਂ ਉਤੇ ਧਰਤੀ ਦੇ ਅਡੋਲ ਟਿਕੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਹ ਇਸ਼ਾਰਾ ਮਿਲਦਾ ਸੀ ਕਿ ਗ੍ਰਹਿ-ਖਿੱਚ ਦੇ ਕਈ ਪਾਸਿਆਂ ਤੋਂ ਪੈ ਰਹੇ ਅਸਰਾਂ ਹੇਠ ਧਰਤੀ ਆਪਣੀ ਸਾਵੀਂ ਚਾਲ ਵਿੱਚ ਚੱਲ ਰਹੀ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਸਾਵਾਂਪਣ ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰਾਹ ਤੋਂ ਉਖੜਨ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦਾ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਿੱਛੇ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਜੀ ਤੇ ਹੋਰ ਅਨੇਕ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ, ਧਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਦਾਰਥਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੀਤੇ ਹਨ ਪਰ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਨਾਲ ਇਹ ਵੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ "ਜੀਅ ਜਾਤਿ ਰੰਗਾਂ ਕੇ ਨਾਵ" ਆਦਿਕ ਤੁਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮੂਹਾਂ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਧਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਨਿਯਮ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਧੌਲੇ ਬਲਦ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਦੀ ਜੋ ਵਿਆਖਿਆ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਨੇ ਕੀਤੀ ਹੈ ਉਹ ਵੀ ਧਰਮ ਦੀ ਇਸ ਸਮਾਜਕ ਵਿਆਖਿਆ ਉਤੇ ਪਹੁੰਚਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ

ਵਰਣ ਆਸ਼ਰਮ ਧਰਮ ਨਿਭਾਉਣ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਬਹੁਤ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਨੇਤਾਵਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸ ਸਮਾਜ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੀ ਸਾਵਾਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸੀ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਚਾਰੇ ਵਰਣ ਆਪੋ ਆਪਣਾ ਧਰਮ ਪਾਲਦੇ ਹੋਣ। ਜੇ ਵਿਦਵਾਨ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਜੀਵਨ-ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਸਹੀ ਨਿਰਣਾ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਕਰਨ ਦਾ ਧਰਮ ਨਾ ਨਿਭਾਵੇ ਜਾਂ ਰਾਜਾ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਪ੍ਰਦੇਸੀ ਹਮਲਾਆਵਰਾਂ ਜਾਂ ਜ਼ੋਰਦਾਰ ਸ਼ਹਿਰੀਆਂ ਤੋਂ ਆਮ ਸ਼ਹਿਰੀਆਂ ਦੀ ਰਖਿਆ ਨਾ ਕਰੇ ਜਾਂ ਵਪਾਰੀ ਲੋਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਸਹੀ ਪੱਧਰ ਕਾਇਮ ਨਾ ਰਖ ਸਕਣ ਤੇ ਕਿਰਤੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਉਤਸ਼ਾਹ ਨਾਲ ਕਿਰਤ ਨਾ ਕਰ ਸਕੇ ਤਾਂ ਲੋਕਾਈ ਦੁਖੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਧੌਲੇ ਬਲਦ ਦੇ ਚਾਰ ਪੈਰ ਦਰਅਸਲ ਚਾਰ ਵਰਣਾਂ ਦੇ ਧਰਮ-ਪਾਲਣ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਹਨ। ਚਾਰ ਪੈਰਾਂ ਵਾਲੇ ਬਲਦ ਦੇ ਸਿੰਗਾਂ ਉੱਤੇ ਧਰਤੀ ਦਾ ਅਡੋਲ ਸਥਿਤ ਹੋਣਾ ਆਦਰਸ਼ਕ ਸਮਾਜ ਦੀ ਉਸ ਨਿਆਂ-ਪੂਰਤ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਚਹੁੰ ਵਰਣਾਂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਤੇ ਕਰਤਵ-ਪਾਲਣ ਇਕੋ ਜਿਹੇ ਹੋਣ। ਚਹੁੰਆਂ ਵਰਣਾਂ ਦੀ ਮਿਲਵਰਤਨ ਬਗ਼ੈਰ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਨਿਆਂ ਨਹੀਂ ਵਰਤ ਸਕਦਾ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਜਨਮ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਦੇਸ ਦੀ ਨਿਆਂਹੀਣ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਧੌਲੇ ਬਲਦ ਦੇ ਤਿੰਨ ਪੈਰ ਟੁੱਟ ਜਾਣ ਰਾਹੀਂ ਸੰਕੇਤਿਆ ਹੈ ਤੇ ਜਨਤਾ ਦੀ ਦੁਖਦਾਈ ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਧੌਲੇ ਦੀ ਪੁਕਾਰ ਨੂੰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਕਾਰ ਦਾ ਉੱਤਰ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਜਨਮ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਦੇਸ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਕਾਰਜ ਸੀ।

ਸੁਣੀ ਪੁਕਾਰਿ ਦਾਤਾਰ ਪ੍ਰਭੁ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜਗ ਮਾਹਿ ਪਠਾਯਾ॥
ਚਰਨ ਧੋਇ ਰਹਿਰਾਸਿ ਕਰਿ ਚਰਣਾਮ੍ਰਿਤ ਸਿਖਾਂ ਪੀਲਾਯਾ॥
ਪਾਰ ਬ੍ਰਹਮ ਪੂਰਨ ਬ੍ਰਹਮ ਕਲਿਜੁਗ ਅੰਦਰਿ ਇਕ ਦਿਖਾਯਾ॥
ਚਾਰੇ ਪੈਰ ਧਰਮ ਦੇ ਚਾਰਿ ਵਰਨ ਇਕ ਵਰਨੁ ਕਰਾਯਾ॥
ਰਾਣਾ ਰੰਕ ਬਰਾਬਰੀ ਪੈਰੀ ਪਵਣਾ ਜਗ ਵਰਤਾਯਾ॥
ਉਲਟਾ ਖੇਲੁ ਪਿਰੰਮ ਦਾ ਪੈਰਾਂ ਉਪਰਿ ਸੀਸੁ ਨਿਵਾਯਾ॥

ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਧੌਲ ਧਰਮ ਦੇ ਚਾਰ ਪੈਰਾਂ ਨੂੰ ਚਾਰ ਵਰਣ ਕਿਹਾ ਹੈ ਤੇ ਚਾਰ ਪੈਰਾਂ ਦੇ ਸਾਬਤ ਹੋਣ ਨੂੰ ਚਹੁੰਆਂ ਵਰਣਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਏਕਤਾ ਨੂੰ, ਹੋਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ, ਰਾਣਾ ਰੰਕ ਦੀ ਬਰਾਬਰੀ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ ਤੇ ਧਰਮ ਦਾ ਅਰਥ ਸਮਾਜਕ ਨਿਆਂ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਧਰਤੀ ਦਾ ਆਸਰਾ ਇਹ ਨਿਆਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਬਿਨਾ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਉੱਨਤੀ ਤੇ ਅਮਨ ਨੂੰ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਵੀ ਖ਼ਤਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੇ ਇਹ ਦੂਹਰੇ ਅਰਥ, ਪਰਕਿਰਤੀ ਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਨਿਯਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰਖਣ ਵਾਲੇ, ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਪਾਠ

ਤੋਂ ਸੁਝਦੇ ਜ਼ਰੂਰ ਹਨ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਤਾ ਸਮਾਜਕ ਨਿਯਮ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਦਾ ਨਿਯਮ, ਕੁਦਰਤੀ ਨਿਯਮਾਂ ਜਿਨਾਂ ਅਟੱਲ ਭਾਵੇਂ ਨਾ ਹੋਵੇ ਪਰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲੋਂ ਘੱਟ ਨਹੀਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਇਸ ਵਲ ਵਧੇਰੇ ਧਿਆਨ ਦੇਂਦੇ ਹੋਏ 'ਦਇਆ' ਤੇ 'ਸੰਤੋਖ' ਦੇ ਦੋ ਅਸੂਲਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਕਰਾਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਨਿਆਂ ਤਦ ਤਕ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜਦ ਤਕ ਦਿਆ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨਾ ਹੋਵੇ ਤੇ ਪੈਦਾ ਹੋ ਕੇ ਮਜ਼ਬੂਤੀ ਨਾਲ ਕਾਇਮ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਜਦ ਤਕ ਸੰਤੋਖ ਇਸ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਨਾ ਰਖੇ :

ਧੌਲ ਧਰਮੁ ਦਇਆ ਕਾ ਪੂਤੁ॥ ਸੰਤੋਖੁ ਥਾਪਿ ਰਖਿਆ ਜਿਨਿ ਸੂਤਿ॥

ਇਥੇ 'ਦਇਆ ' ਦੇ ਅਰਥ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿੱਚ ਹਮਦਰਦੀ ਤੇ ਪਿਆਰ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਹੋਣਾ ਹੈ ਤੇ ਸੰਤੋਖ ਦਾ ਅਰਥ ਆਪਣੀਆਂ ਚਾਹਾਂ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਵਿੱਚ ਰਖਣਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦਾ ਆਧਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਨ। ਇਥੇ ਇੱਕ ਗੱਲ ਬਿਲਕੁਲ ਸਾਫ਼ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਥਿਰਤਾ ਲਈ ਪਿਆਰ ਤੇ ਹਮਦਰਦੀ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣਾ ਹਿੱਸਾ ਉਸਨੂੰ ਭੇਟ ਕਰੇ ਪਰ ਸਮਾਜ ਪਾਸੋਂ ਆਪਣੇ ਲਈ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਆਸ ਨਾ ਕਰੇ। ਇਹ ਨਜ਼ਰੀਆ ਉਸ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਭਿੰਨ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਸੋਮਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਪਰ ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖੀ ਚਾਹਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਬੇਅੰਤ ਦਸਦਾ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਧ ਤੋਂ ਵਧ ਪੂਰਤੀ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਚਾਹਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹੀ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਦਾ ਵਿਧਾਨ, ਇਸ ਵਿੱਚ ਵਰਤਦਾ ਨਿਆਂ, ਇਸ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਮਿਹਨਤ, ਸਭ ਦਾ ਅੰਤਮ ਫਲ ਵਧ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਦੇਣਾ ਗਿਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਦਾਚਾਰ, ਗਿਆਨ, ਵਿਗਿਆਨ, ਰਾਜ, ਆਜ਼ਾਦੀ, ਸਾਹਿਤ, ਕਲਾ, ਧਰਮ, ਦਰਸ਼ਨ ਸਭ ਇੱਛਾ-ਪੂਰਤੀ ਦੇ ਸਾਧਣ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਭਾਵੇਂ ਮਨੁੱਖੀ ਚਾਹਾਂ ਨੂੰ ਮਾਰਨ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਪਰ, ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ, ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਹੁਤਾ ਵਧਾਈ ਜਾਣ ਦੇ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਕ ਵੀ ਨਹੀਂ ਲਗਦੇ। ਮਨੁੱਖੀ ਚਾਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸੰਤੋਖ 'ਸੁਨਹਿਰੀ ਮਧ' ਹੈ, ਇਹ ਅੰਤਮ-ਪਖੀ ਤਿਆਗ ਤੇ ਘੋਰ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਦੀ ਵਿਚਕਾਰਲੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਭਿਖ ਮੰਗਣ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕੋਈ ਉੱਚੀ ਅਵਸਥਾ ਨਹੀਂ ਗਿਣਦੇ ਸਗੋਂ ਇਸ ਤੋਂ ਖ਼ਲਾਸੀ ਪਾਉਣ ਨੂੰ ਸ਼ੁਭ ਸਮਝਦੇ ਹਨ :

ਮੰਨੈ ਤਰੈ ਤਾਰੇ ਗੁਰੁ ਸਿਖ॥ ਮੰਨੈ ਨਾਨਕ ਭਵਹਿ ਨਾ ਭਿਖ॥
ਐਸਾ ਨਾਮੁ ਨਿਰੰਜਨੁ ਹੋਇ॥ ਜੇ ਕੋ ਮੰਨਿ ਜਾਣੈ ਮਨਿ ਕੋਇ॥

(ਪਉੜੀ ੧੫)

ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖੀ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਹੋਰ ਉਚੇਰੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਲਈ ਵੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮਾਜ ਇੱਕ ਲਗਾਮ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਬੇਲਗਾਮੇ ਮਨ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਹਾਇਤਾ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਲਜਿਆ ਖਾਣ ਵਾਲਾ ਮਨੁੱਖ ਕਈ ਐਬਾਂ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਚਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਦੀ ਸ਼ਰਮ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਸੰਤੋਖੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ, ਵਰਜਤ ਢੰਗਾਂ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੀਆਂ ਚਾਹਾਂ ਪੂਰੀਆਂ ਕਰਨ ਤੋਂ ਰੋਕਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਸ਼ਰਮ ਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਲਫ਼ਜ਼ ਬਹੁਤ ਥਾਂ ਇਕੱਠੇ ਵਰਤੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਸ਼ਾਰਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਰਮ ਵਾਲਾ ਆਦਮੀ ਧਰਮ ਨਿਭਾਉਣ ਵਿੱਚ ਵਧੇਰੇ ਸਫਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਲਜਿਆ ਦਾ ਆਧਾਰ ਉਹ ਸਮਾਜਕ ਨਿਯਮ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਦੀ ਨਿੰਦਿਆ ਤੇ ਕਰੋਪੀ ਦਾ ਡਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਯਮ ਵੀ ਧਰਮ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸ਼ਰਮ ਤੇ ਧਰਮ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿੱਚ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਜਗਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇੱਕ ਸਮੇਂ ਦੇ ਇੱਕ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਨਿਯਮ ਗ਼ੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਰੋਧਤਾ ਕਰਨੀ ਹਰ ਨਰੋਏ ਭਾਵਾਂ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਫ਼ਰਜ਼ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਧਾਰੇ ਬਗ਼ੈਰ ਕਿਸੇ ਚੰਗੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਕਲਪਣਾ ਕਰਨੀ ਕਠਨ ਹੈ। ਗ਼ੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਉਲਟਾਉਣ ਵਾਲੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀਆਂ ਲਈ ਵੀ ਨਵੇਂ ਨਿਯਮ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਧਰਮ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਾਵਾ ਕੇ ਆਪਣੇ ਪਾਠਕਾਂ ਵਿੱਚ ਸਮਾਜਕ ਭਾਵਨਾ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਸਮਾਜ ਪ੍ਰਤੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਜਗਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਸਮਾਜ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ, ਸ਼ਰਮ ਦੀ ਬੰਦਸ਼ ਵਿੱਚ ਪਾ ਕੇ, ਉਸ ਦੀ ਸਦਾਚਾਰਕ ਬਿਰਤੀ ਨੂੰ ਬਲਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰਕਿਰਤੀ ਉਸ ਦੀ ਬੌਧਕਤਾ ਨੂੰ ਬਲਵਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਵਰਣਿਤ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਵੱਚੋਂ ਪਹਿਲਾ ਧਰਮ ਖੰਡ ਸਦਾਚਾਰਕ ਬਿਰਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ ਤੇ ਦੂਸਰਾ ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਬੌਧਕਤਾ ਨਾਲ। ਇਸ ਲਈ ਦੂਸਰੇ ਖੰਡ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਨਜ਼ਾਮ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ, ਸਮਝਦਾ ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਭਿੰਨਤਾ ਨੂੰ ਸੁਲਝਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਬਿਰਤੀ ਦਾ ਮੁਢ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਪਰਕਿਰਤੀ ਵਿੱਚ ਵਰਤ ਰਹੇ ਨਿਯਮ ਦੀ ਸੋਝੀ ਤੇਜ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਬਾਕਾਇਦਾ ਨਜ਼ਾਮ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਬੇਕਾਇਦਾ ਰੌਲੀ ਨਹੀਂ। ਕਿਸੇ ਉਚੇਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਦੇਖਣ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਤੇ ਪਰਕਿਰਤੀ ਇਕ ਵਡੇਰੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਭਾਵ ਦਿਸਦੇ ਹੋਣਗੇ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਵਰਤਣ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਂਦੇ

ਹਨ। ਪਰਕਿਰਤੀ ਤੇ ਸਮਾਜ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਆਰਥਕ ਲੋੜਾਂ ਨੂੰ ਤ੍ਰਿਪਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਉਸ ਦੇ ਮਾਨਸਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਸਾਧਨ ਵੀ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਹੌਲੇ ਮਾਨਸਕ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦੇ ਜਾਣਾ ਹੀ ਇਸ ਦੀ ਅਸਲ ਪਰਫੁਲਤਾ ਹੈ। ਵਧੀਆ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀਆਂ ਪਦਾਰਥਕ ਤੇ ਸਰੀਰਕ ਲੋੜਾਂ ਹੀ ਪੂਰੀਆਂ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੇ ਆਤਮਕ ਲੋੜਾਂ ਵੱਲ ਵੀ ਧਿਆਨ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਸੁਲਝੇ ਹੋਏ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਕੋਮਲ ਭਾਵਾਂ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਵਧੀਆ ਵਿਅਕਤੀ ਪਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਆਰਥਕ ਸੰਬੰਧ ਹੀ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦਾ, ਉਸ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਮਾਣਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਪੰਜ ਖੰਡ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਾਨਸਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਦਰਜੇ ਹਨ ਜੋ ਸਮਾਜ ਤੇ ਪਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਆਰਥਕ ਸੰਬੰਧ ਦੇ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਉੱਚਾ ਉਠਣ ਨਾਲ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਰਜਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਅਮੀਰ ਕਰਦਾ ਮਨੁੱਖ ਅੰਤ ਉਤੇ ਸੱਚਖੰਡ ਵਿੱਚ ਪੁੱਜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਮਾਨਸਕਤਾ ਦੀ ਸਿਖਰ ਹੈ। ਆਰਥਕ, ਸਰੀਰਕ, ਸਮਾਜਕ, ਬੌਧਕ, ਕਲਾਤਮਕ, ਸੁਹਜਾਤਮਕ, ਆਤਮਕ ਤੇ ਹੋਰ ਅਨੇਕਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਕਿਸੇ ਦਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਪਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਇਕ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਸਾਰੀ ਵਫ਼ਾ ਅਰਪਣ ਕਰ ਦੇਣ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੀ ਨਿਰਾਦਰੀ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਉਤੇ ਅੱਗੇ ਰੌਸ਼ਨੀ ਪਾਈ ਜਾ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਜੀਵਨ, ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰੀਵਰਤਣ ਤੇ ਨਵੀਨਤਾ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਸ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਵਿੱਚ ਨਿਤ ਵਾਧਾ ਹੁੰਦਾ ਰਹੇਗਾ ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਅਮੀਰ, ਡੂੰਘਾ ਤੇ ਉੱਚਾ ਬਣਦਾ ਰਹੇਗਾ। ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਪੈਰਵੀ ਨਾਲ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਮੁਕੰਮਲ ਕਰਦੇ ਜਾਣਾ ਹੀ ਸੱਚ ਦੇ ਨੇੜੇ ਢੁਕਣਾ ਹੈ। ਸੱਚ ਉਹ ਮੁਕੰਮਲ ਤੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਅਨੁਭਵ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਕੀਮਤ ਵੀ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ। ਮਨੁੱਖ ਚਾਹੇ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਨਾ ਸਕੇ ਪਰ ਸਮਾਜ ਤੇ ਪਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਬਹੁਪੱਖੀ ਸੰਬੰਧ ਵਧਾਉਂਦਾ ਉਹ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਵਿਸ਼ਾਲ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸਚਿਆਰਾ ਹੋਣਾ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਆਦਰਸ਼ਕ ਅਨੁਭਵ ਕੇਵਲ ਮੁਕੰਮਲ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਇਕਾਗਰ ਵੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਇਸੇ ਨੂੰ 'ਹੁਕਮ' ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਹੁਕਮ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਨਿਯੰਤਰਣ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਹੈ। ਨਿਯੰਤਰਣ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਧਿਰ ਦੂਸਰੀ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਸ ਨਾਲ ਇਕਾਗਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਦੋ ਇਛਾਵਾਂ ਦਾ ਇਕਾਗਰ ਹੋਣਾ ਹੁਕਮ

ਦੀ ਸਫਲਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜਦੋਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਹੁਕਮ ਅਧੀਨ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਅਰਥ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਵਿਸ਼ਵ ਆਦਰਸ਼ਕ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਅਨੇਕਾਂ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੈ ਜੋ ਸੰਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਹਨ। ਇਸ ਆਦਰਸ਼ਕ ਇਕਸੁਰਤਾ ਤੇ ਸਮੂਹਕਤਾ ਦਾ ਨਾਂ ਹੀ ਸੱਚ ਹੈ। ਸਚਿਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਆਦਰਸ਼ਕ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਬੁੱਧੀ ਨਾਲ ਕਥਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਪਰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਇਸ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੱਚਖੰਡ ਤਕ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਹੁਕਮ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਸਿਰ ਉਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ :

ਸਚਿ ਖੰਡਿ ਵਸੈ ਨਿਰੰਕਾਰੁ॥ ਕਰਿ ਕਰਿ ਵੇਖੈ ਨਦਰਿ ਨਿਹਾਲ॥
ਤਿਥੈ ਖੰਡ ਮੰਡਲ ਵਰਭੰਡ॥ ਜੇ ਕੋ ਕਥੈ ਤ ਅੰਤ ਨ ਅੰਤ॥
ਤਿਥੈ ਲੋਅ ਲੋਅ ਆਕਾਰ॥ ਜਿਵ ਜਿਵ ਹੁਕਮੁ ਤਿਵੈ ਤਿਵ ਕਾਰ॥
ਵੇਖੈ ਵਿਗਸੈ ਕਰਿ ਵੀਚਾਰੁ॥ ਨਾਨਕ ਕਥਨਾ ਕਰੜਾ ਸਾਰੁ॥ ੩੭॥

ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਬਾਬਤ ਜੋ ਤਸਵੀਰ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਇਕ ਚੇਤਨ ਹਸਤੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਨਿਤ ਵਧਾਉਂਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਇਕਸੁਰ ਕਰਨ ਨਾਲ ਉਸ ਦਾ ਜੀਵਨ ਸਫਲ ਤੇ ਸੁਖੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਇਕਾਗਰ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਕਾਗਰਤਾ ਨਾ ਕੇਵਲ ਬਾਹਰਲੇ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਹੈ, ਨਾ ਕੇਵਲ ਅੰਦਰਲੇ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਸੰਤੁਲਨ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਅੰਦਰਲੇ ਤੇ ਬਾਹਰਲੇ ਸਭ ਦੀ ਏਕਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਇਕਾਗਰਤਾ ਵਿੱਚ ਅੰਦਰ ਬਾਹਰ ਦਾ ਭੇਦ ਵੀ ਮਿਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, 'ਤੂੰ' 'ਮੈਂ' ਦੇ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਆਪਾ ਸਰਵ-ਅਨਆਪੇ ਨਾਲ ਇਕ ਸਾਂਝੀ ਤਾਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਜਜ਼ਬ ਹੋ ਕੇ ਅਭੇਦ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਲੋਕ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਫਲਤਾ ਇਸ ਦੀ ਪਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦਸਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਜਿਹੜੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਸਮੂਹਕ ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਇਸ ਦੀ ਸ਼ੋਭਾ ਕਰਾਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਜਿਹੜੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਇਕਾਗਰਤਾ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਉਹ ਸਭ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਸਚਿਆਰ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਇਕ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਪੱਖ ਨੂੰ ਪਰਧਾਨਤਾ ਦੇ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਸੱਚ ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਕ ਅਪਹੁੰਚ, ਆਦਰਸ਼ਕ ਤੇ ਇਕਾਗਰ ਅਨੁੰਭਵ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਸੁਰਤੀ ਵਿੱਚ ਟਿਕਾਏ ਬਿਨਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। 'ਹੁਕਮਿ ਰਜਾਈ ਚਲਣਾ' ਦੀ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਸਪਿਰਿਟ ਵਿਸ਼ਵ ਇਕਾਗਰਤਾ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਹੈ, ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਰਾਹ ਪਰਕਿਰਤੀ ਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚਲੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘ

ਕੇ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਯੂਨਾਨੀ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਲੌਗੌਸ (Logos) ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਪਹਿਲੋਂ ਪਰਕਿਰਤੀ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਨਜ਼ਾਮ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸੀ ਜੋ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਚੇਤਨ ਆਤਮਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਬਣ ਗਿਆ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਸੱਚ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਇਕ ਪਾਸੇ ਪਦਾਰਥਕ ਨਿਯਮ ਹੈ, ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਸਮਾਜਕ ਨਿਯਮ ਤੇ ਅੰਤ ਉਤੇ ਹੁਕਮ ਜੋ ਚੇਤਨ ਤੇ ਇਕਾਗਰ ਅਨੁਭਵ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਇਸ ਸੱਚ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਕੋਈ ਸੀਮਾ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਉਹ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਨਿਤ ਨਵੇਂ ਅਨੁਭਵ ਵਧਾਉਣ ਦਾ ਸ਼ੁਭ ਅਵਸਰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ; ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸੀਮਤ ਅਨੁਭਵਾਂ ਤਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਹਿਦੂਦ ਰੱਖਣਾ ਗਵਾਰਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਚਾਹੇ ਉਹ ਨਿਰੋਲ ਸਰੀਰਕ ਹੋਣ, ਸਮਾਜਕ, ਬੌਧਕ ਜਾਂ ਆਤਮਕ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਣੀ ਅਮਿਤ ਹੈ ਤੇ ਹਰ ਸਮਾਂ, ਹਰ ਦੇਸ, ਹਰ ਸਭਿਅਤਾ, ਹਰ ਧਰਮ, ਹਰ ਦਰਸ਼ਨ ਇਸ ਦਾ ਘੇਰਾ ਚੌੜਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਦੀ ਅਮੀਰੀ ਹੀ ਇਸ ਦਾ ਸੱਚ ਹੈ।

*

ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਵਿਕਾਸ

ਜਪੁਜੀ ਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਇਹ ਦੱਸਣ ਦੇ ਕਈ ਯਤਨ ਹੋਏ ਹਨ ਪਰ ਸਾਰੀ ਜਪੁਜੀ ਨੂੰ ਇਕ ਬਾਕਾਇਦਾ ਸਿਲਸਿਲੇ ਵਾਰ ਲੜੀ ਵਾਲੀ ਰਚਨਾ ਮੰਨਣ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿੱਚ ਕਈ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਹਨ। ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਔਕੜ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਬਾਣੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਹੈ ਤੇ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਮੰਤਕੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਵਿੱਚ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਜੁਪਜੀ ਵਿੱਚ ਕਈ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਵਿਚਾਰ ਮੌਜੂਦ ਦਿਸਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ, "ਹੁਕਮੈ ਅੰਦਰ ਸਭੁ ਕੋ" ਜਾਂ "ਕੀਤਾ ਪਸਾਉ ਏਕੋ ਕਵਾਉ" ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਐਸੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਨਾ ਦਲੀਲਾਂ ਦੇ ਕੋਈ ਨੁਕਤੇ ਸਿਧ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਹੈ, ਨਾ ਇਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਵਿਚਾਰ ਦਸ ਕੇ ਅੱਗੋਂ ਉਸ ਵਿੱਚੋਂ ਨਿਕਲਣ ਵਾਲੇ ਵਖ ਵਖ ਸਿੱਟਿਆਂ ਦੀ ਨਿਆਏ ਯੁਕਤ ਵਿਆਖਿਆ ਹੈ, ਨਾ ਜ਼ਾਹਿਰਾ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸੀ ਜਾਪਦੇ ਕਥਨਾਂ ਨੂੰ ਇਕਸੁਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਇਸ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਬਾਕਾਇਦਾ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਨਿਰੂਪਣ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀਆਂ ਦਿਸਦੀਆਂ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਕਾਵਿ-ਇਕਾਈਆਂ ਵੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਜਪੁਜੀ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਪਉੜੀਆਂ ਤਾਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਸੰਬੰਧਤ ਹਨ। ਪਹਿਲੀ ਪਉੜੀ ਦੀ ਅੰਤਲੀ ਤੁਕ "ਹੁਕਮਿ ਰਜਾਈ ਚਲਣਾ ਨਾਨਕ ਲਿਖਿਆ ਨਾਲ" ਵਿੱਚ ਆਏ ਹੁਕਮ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੂਜੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਸੁਣਿਐ ਤੇ ਮੰਨੈ ਦੀਆਂ ਚਾਰ ਚਾਰ ਪਉੜੀਆਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸੰਯੁਕਤ ਹਨ। "ਅਸੰਖ ਜਪ ਅਸੰਖ ਭਾਉ" ਤੇ "ਅਸੰਖ ਮੂਰਖ ਅੰਧ ਘੋਰ" ਵਾਲੀਆਂ ਦੋ ਪਉੜੀਆਂ ਇਕੋ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਸਿਧ ਪੁਠ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਕਰਕੇ ਆਪਸ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਠਾਈਵੀਂ ਤੇ ਇਕੱਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿੱਚ ਜੋਗੀਆਂ ਦੇ ਭੇਖਾਂ, ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਤੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦੇ ਵੇਰਵੇ ਹਨ। ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਚਾਰ ਪਉੜੀਆਂ, ਚੌਂਤੀ ਤੋਂ ਸੈਂਤੀ ਤਕ, ਇਕੋ ਗਰੁਪ

ਦੀਆਂ ਭਾਗ ਹਨ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵਿਧਾਨ ਵਿੱਚ ਬੱਝੇ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਜ਼ਰੂਰ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਕੁਝ ਪਉੜੀਆਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਦੇਖ ਕੇ ਸਾਰੀ ਜਪੁਜੀ ਨੂੰ ਇਕ ਜੁੜਵੀਂ ਇਕਾਈ ਮੰਨ ਲੈਣਾ ਤਦ ਤਕ ਦਰੁਸਤ ਨਹੀਂ ਜਦ ਤਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਗਰੁੱਪਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀਆਂ ਕੜੀਆਂ ਨਾ ਲਭ ਲਈਆਂ ਜਾਣ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕੜੀਆਂ ਦਾ ਲਭਣਾ ਹੀ ਕਠਨ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਗੁਣ ਸੰਖੇਪਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਣੀ ਦਾ ਪਾਠਕ ਇਹ ਤਾਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਸਮੇਂ ਇਸ ਦੇ ਕਰਤਾ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇ ਬਾਬਤ ਜੋ ਵਿਚਾਰ ਮੌਜੂਦ ਸਨ ਉਹ ਬਹੁਤ ਸੁਲਝੇ ਹੋਏ ਸਨ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਲੱਗਿਆਂ ਉਸਨੇ ਇੰਨੇ ਸੰਕੋਚਵੇਂ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤੇ ਹਨ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪੱਲਿਆਂ ਨੂੰ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਪਕੜਨਾ ਸੌਖਾ ਨਹੀਂ ਲਗਦਾ। ਕਈ ਥਾਈਂ ਇਕ ਪਉੜੀ ਤੋਂ ਦੂਜੀ ਤਕ ਇਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਐਸੀ ਫੁਰਤੀ ਨਾਲ ਉਡਾਰੀ ਮਾਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੋਵੇਂ ਪਉੜੀਆਂ ਇਕ ਦੂਜੀ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਲਗਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਤਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਜਗਤ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਸਿੱਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਣ ਵਾਲੇ ਪਰ ਰੱਬ ਨੂੰ ਨਾ ਭਾਉਣ ਵਾਲੇ ਪੁਰਸ਼ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅੰਤ ਦੁਖਦਾਈ ਕਰਾਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਪਰ ਅਠਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਸੁਣੀਐ ਦੇ ਲਾਭ ਗਿਣਨੇ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਸਤਵੀਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਵਿਕਾਸ ਕਰਕੇ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਠਵੀਂ ਤਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ। ਇਹੋ ਮੁਸ਼ਕਲ ਕਈ ਵਾਰੀ ਪਉੜੀ ਤੇ ਅੰਦਰਲੇ ਭਾਗਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਸਮਝਣ ਵਿੱਚ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਕੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ "ਸਤਿ ਸੁਹਾਣੁ ਸਦਾ ਮਨਿ ਚਾਉ" ਕਹਿਣ ਬਾਅਦ ਵਿਸ਼ਾ ਯਕ-ਦੱਮ ਇੱਕ ਤਿੱਖਾ ਮੋੜ ਖਾ ਕੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਆਦਿ ਸਮੇਂ ਵਲ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਪੰਚਾਂ ਦਾ ਉੱਚਾ ਦਰਜਾ ਦੱਸਣ ਬਾਅਦ "ਧੌਲੁ ਧਰਮ" ਦਾ ਪਰਕਰਣ ਛੋਹ ਲਿਆ ਹੈ। ਕਿਉਂ ? ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਲਗਦਾ। ਜਪੁਜੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਇਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਚੌਖਟੇ ਵਿੱਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਜੜੀ ਹੋਈ, ਇਸ ਦੀ ਜੜਤ ਦੀਆਂ ਸਭ ਤਾਰਾਂ ਵੀ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਓਤ ਪੋਤ ਹਨ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਾਰਾਂ ਦੇ ਡਿਜ਼ਾਈਨ ਨੂੰ ਵਾਚਣ ਲਈ ਇਸ ਦੇ ਹਰ ਵਿਚਾਰ ਤੇ ਭਾਵ ਦੀ ਡੂੰਘੀ ਆਤਮਾ ਵਿੱਚ ਪਹੁੰਚਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਸਾਂਝ ਪ੍ਰਤੱਖ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਭਾਵਾਂ ਤੋਂ ਛੁਟ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਵੀ ਕਈ ਪਉੜੀਆਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਸਮਝੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਜਿਸ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿੱਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਉਸ ਤਕ ਪਹੁੰਚੇ ਬਿਨਾ ਕੋਈ ਪਾਠਕ ਇਸ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਭਾਵਾਂ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ।

ਸਾਧਾਰਨ ਪਾਠਕ ਜੇ ਪ੍ਰੇਮ ਨਾਲ ਇਸ ਬਾਣੀ ਦਾ ਪਾਠ ਕਰੇ ਤਾਂ ਉਹ ਇਸ ਵਿੱਚੋਂ ਕੁਝ ਅਨੰਦ ਜ਼ਰੂਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਉੱਚਾ ਚੁਕਣ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੇ ਪਾਠ ਦਾ ਅਸਰ ਵੀ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਪੈਂਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਠਿਨ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸਨੂੰ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਸਮਝ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਬੌਧਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਨ ਕੁਝ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਵੀ ਬੜੀ ਜਲਦੀ ਆਪਣੀ ਸੀਮਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਮਾਨਸਕ ਇਕਾਗਰਤਾ ਦੀ, ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਅੰਕਿਤ ਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਤਕ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਲੋੜ ਹੈ, ਉਹ ਕਿਸੇ ਵਿਰਲੇ ਵਿਚਾਰਵਾਨ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਤਮ ਬੌਧਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਨ ਤੇ ਡੂੰਘੀ ਅਤੇ ਨਿਰੰਤਰ ਇਕਾਗਰਤਾ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਭਾਗਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਲੜੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੋਣ ਦਾ ਯਤਨ ਇਕ ਮੁਢਲੇ ਅਭਿਆਸ ਤੋਂ ਵਧ ਦਾਅਵਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਤੇ ਹਥਲੀ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਲੱਛਣ ਅਜਿਹੇ ਅਭਿਆਸ ਤੋਂ ਵਧ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ।

ਜਪੁਜੀ, ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਜਪ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਦੁਆਲੇ ਘੁੰਮਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਜੋ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪੱਖ ਇਸ ਵਿੱਚ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਠੀਕ ਤਰਤੀਬ ਦੇਣ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਵਲ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਧਿਆਨ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜਪ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਸੱਚ ਹੈ। ਜਪ ਸਾਧਨ ਹੈ ਤੇ ਸੱਚ ਸਿਧੀ। ਇਸ ਅੰਤਮ ਉਦੇਸ਼ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਜਪ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਅਨੇਕਾਂ ਲਾਭਾਂ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਵੀ ਕਈ ਥਾਂ ਦਿੱਤੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਸੁਣਿਐ ਤੇ ਮੰਨੈ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿੱਚ ਜੋ ਜਪ ਦੇ ਲਾਭ ਦੱਸਣ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਜਪ ਕਰਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਵਲ ਵੀ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਧੀ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਵਰਣਨ "ਗਾਵੀਐ ਸੁਣੀਐ ਮਨਿ ਰਖੀਐ ਭਾਉ", "ਸੁਣਿਆ ਮੰਨਿਆ ਮਨਿ ਕੀਤਾ ਭਾਉ", "ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵੇਲਾ ਸਚੁ ਨਾਉ ਵਡਿਆਈ ਵੀਚਾਰੁ", ਆਦਿਕ ਤੁੱਕਾਂ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਜਪ ਦੀ ਸਿੱਧੀ ਤੇ ਵਿਧੀ ਦੋਹਾਂ ਨਾਲ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਸੰਬੰਧਤ ਵਿਸ਼ਾ ਉਸ ਇਸ਼ਟ ਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਜਪ ਕਰਨ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਜਪ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਇਸ਼ਟ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਉੱਤੇ ਹੀ ਬਿਰਤੀ ਇਕਾਗਰ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰੀ ਤਾਂ ਇਵੇਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਟ ਦੇ ਗੁਣ ਗਾਉਣ ਲਈ ਹੀ ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕਈ ਜੀਵਨੀਆਂ ਤੋਂ ਵੀ ਇਹੀ ਸੁਝਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪ ਬਾਣੀ ਦਾ ਨਾਂ 'ਜਪੁ' ਰਖ ਕੇ ਇਸ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਸਾਫ਼ ਨਿਰਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਇਸ਼ਟ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਵਰਣਨ ਨਾਲ ਇਸ ਬਾਣੀ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਨੂੰ ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਮੁਢ ਮੰਨੋ ਚਾਹੇ ਮੁਢਲੇ ਸਲੋਕ ਨੂੰ, ਦੋਹਾਂ ਵਿੱਚ ਰੱਬ ਦਾ ਜਸ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ "ਹੁਕਮਿ ਰਜਾਈ ਚਲਣਾ" ਕਹਿ ਕੇ ਰੱਬ ਦੀ

ਤੁਲਨਾ ਇਕ ਹਾਕਮ ਨਾਲ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਤੇ ਅੱਗੋਂ ਅਨੇਕਾਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿੱਚ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਬਿੰਬ ਬਣਾ ਕੇ ਵਰਤੇ ਹਨ। ਦੂਸਰੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਅਰਸ਼ੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦੇ ਹੁਕਮ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ ਤੇ ਸਾਰੀ ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਇਸ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਨਿਰੂਪਣ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸ ਹੁਕਮ ਦੇ ਬਿੰਬ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਸਹਾਇਤਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਸੋ ਜਪ ਤੋਂ ਇਸ਼ਟ ਤੇ ਇਸ਼ਟ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ਵ-ਦਰਸ਼ਨ ਤਕ ਪਹੁੰਚਣਾ ਬਿਲਕੁਲ ਸੁਭਾਵਕ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਜਪ ਦੀ ਵਿਧੀ ਦੱਸੀ ਹੈ, ਇਸ ਦੀ ਸਿਧੀ ਦਾ ਉਲੇਖ ਹੈ, ਇਸ ਦੇ ਲਾਭ ਗਿਣੇ ਹਨ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿੱਚ ਵਿਆਪਕ ਵਿਸ਼ਵ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹੈ। ਜਪ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਚੌਖਟਾ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਪੁ ਦੀ ਵਿਧੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਥਾਂ ਪ੍ਰੇਮ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਜਪ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਉਲਟਾ ਕੇ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਰੱਬ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਜਪ ਹੈ। ਜਪ ਪ੍ਰੇਮ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪ੍ਰੇਮੀ ਲਈ ਰਜ਼ਾ ਦਾ ਵਤੀਰਾ ਧਾਰਨਾ ਆਸਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮੀ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਅੰਦਰ ਇਕ ਪਾਸੇ ਪ੍ਰੀਤਮ ਲਈ ਖਿਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਉਤੇ ਧਿਆਨ ਨੂੰ ਜੋੜਦੀ ਹੈ, ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਆਪਣੀ ਤੁਛਤਾ ਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਨਿੰਮ੍ਰਤਾ ਦਾ ਭਾਵ ਜਾਗਦਾ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਰੱਬ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੇਮ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਈ ਵਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਵਿਯੋਗ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਭਰਪੂਰ ਹੋ ਕੇ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੇਮ ਬ੍ਰਿਹਾ ਦੀਆਂ ਹੂਕਾਂ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਬਲਕਿ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੋ ਕੇ ਉਸ ਅੱਗੇ ਆਗਿਆਕਾਰੀ ਧਾਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਿਮਰਤਾ, ਵਿਸਮਾਦ, ਪ੍ਰੇਮ, ਰਜ਼ਾ ਵਰਗੇ ਭਾਵ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਅਖ਼ੀਰ ਤਕ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਰੱਬ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਸਾ, ਨਾਮ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਸਾ, ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲੇ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਆਦਿਕ ਕਈ ਢੰਗਾਂ ਨਾਲ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੀ ਭਾਵਕ ਅਮੀਰੀ ਵਿੱਚ ਵਾਧਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਸਦਕਾ ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਕਾਵਿਕ ਅੰਸ਼ ਬਲਵਾਨ ਹੈ। ਸੋ ਨਾਮ, ਸੱਚ, ਹੁਕਮ ਤੇ ਦੈਵੀ ਗੁਣ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਤਾਣੇ ਦਾ ਕੰਮ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਵਿਸਮਾਦ, ਨਿਮਰਤਾ, ਆਤਮ ਸਮਰਪਣ ਤੇ ਰਜ਼ਾ ਪੇਟੇ ਦਾ।

ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਵਿਉਂਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਭਾਗਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਣਾ ਸਹੂਲਤ ਪੈਦਾ ਕਰੇਗਾ। ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਤੇ ਸਤਾਈਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰਲੇ ਹਿੱਸੇ ਦੇ ਦੋਵੇਂ ਪਾਸੇ ਬਾਕੀ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ (ਤੇ ਸਲੋਕ) ਵੰਡ ਲਓ। ਵਿਚਕਾਰਲੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿੱਚ ਵਿਸਮਾਦਕ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਹੈ, ਪਹਿਲੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿੱਚ ਜਪ ਦੀ ਵਿਧੀ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਹੈ ਤੇ ਅੰਤਲੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿੱਚ ਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਕਾਸ-ਪਦ ਉਘੜ

ਕੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਰੱਬ ਦੇ ਸਰੂਪ (ਮੁਢਲਾ ਸਲੋਕ) ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਕੇ ਜਪੁਜੀ ਪੂਰਨ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਰੂਪ (ਅੰਤਲਾ ਸਲੋਕ) ਨਾਲ ਅੰਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇਸ ਪੂਰਨਤਾ ਤੇ ਅਭਿਆਸ ਲਈ ਉਸ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰ ਭਾਵ ਤੇ ਕਰਮ ਤਿੰਨਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰ ਭਾਵ ਤੇ ਕਰਮ ਤਿੰਨਾਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਬੰਨ੍ਹੀ ਹੈ, ਦੂਸਰੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿੱਚ ਭਾਵ ਵਧ ਗਏ ਹਨ ਤੇ ਤੀਸਰੇ ਵਿੱਚ ਕਰਮ। ਹੁਕਮ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ, ਰੱਬ ਤੇ ਭਗਤ ਦੀ ਅਕਥਨੀਅਤਾ, ਨਾਮ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਆਦਿਕ ਵਿਸ਼ੇ ਪਹਿਲੀਆਂ ਪੰਦਰਾਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿੱਚ ਛੋਹੇ ਗਏ ਹਨ, ਅਗਲੀਆਂ ਬਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਰਚਨਾ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦੇ ਵਰਣਨ ਦੁਆਰਾ ਰਚਨਹਾਰ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਦਾ ਸਿੱਕਾ ਜਮਾਇਆ ਹੈ ਤੇ ਅੰਤਲੀਆਂ ਗਿਆਰਾਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿੱਚ ਪੂਰਨ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਨਾਮ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਗੁਣ ਸਾਧਕ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਹੋਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ।

ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਤਿੰਨਾਂ ਭਾਗਾਂ ਵਿੱਚ ਆਏ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਨ ਲਈ ਹਰੇਕ ਭਾਗ ਨੂੰ ਅੱਗੋਂ ਉਪਭਾਗਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਣਾ ਠੀਕ ਰਹੇਗਾ। ਪਹਿਲੇ ਭਾਗ ਦੇ ਦੋ ਹਿੱਸੇ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ-ਪਹਿਲੀਆਂ ਸਤ ਪਉੜੀਆਂ ਤੇ ਸੁਣਿਐ ਤੇ ਮੰਨੈ ਦੀਆਂ ਅਠ ਪਉੜੀਆਂ। ਦੂਸਰੇ ਭਾਗ ਦੇ ਦੋ ਹਿੱਸੇ ਕਰਨੇ ਵੀ ਕਠਨ ਨਹੀਂ-ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਤੋਂ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਤਕ ਦੀਆਂ ਚਾਰ ਪਉੜੀਆਂ ਦੇ ਅੰਤ ਉਤੇ ਟੀਪ ਦੀਆਂ ਇਕੋ ਜਹੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਗਲੀਆਂ ਅਠ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿੱਚ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਦੀ ਇਕ ਤੁਕ 'ਕਰਤੇ ਕੈ ਕਰਣੈ ਨਾਹੀਂ ਸੁਮਾਰੁ' ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਤੁਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅੰਤਲੇ ਭਾਗ ਦੇ ਵੀ ਦੋ ਹੀ ਹਿੱਸੇ ਬਣਾਉਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ - ਅਠਾਈਵੀਂ ਤੋਂ ਇੱਕਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਤਕ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਤ ਉੱਤੇ "ਆਦੇਸੁ ਤਿਸੈ ਆਦੇਸੁ" ਆਦਿਕ ਤੁੱਕਾਂ ਹਨ, ਤੇ ਬੱਤੀਵੀਂ ਤੋਂ ਅਠਤੀਵੀਂ ਤਕ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੁਲ ਛੇ ਹਿੱਸੇ ਬਣਦੇ ਹਨ- (ੳ) 1-7 (ਅ) 7-15 (ੲ) 16-19 (ਸ) 20-27 (ਹ) 28-31 (ਕ) 32-38.

ਹਰੇਕ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਜੋ ਵਿਕਾਸ ਹੈ ਉਸ ਉੱਤੇ ਕੇਵਲ ਇੱਕ ਉਡਦੀ ਉਡਦੀ ਝਾਤੀ ਹੀ ਪਾਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।

(ੳ) ਪਉੜੀ ੧-੭

ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਮੁਢਲੇ ਸਲੋਕ ਵਿੱਚ ਸੱਚ ਨੂੰ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਭ ਭਾਗਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ* ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸਦੀਵੀ ਤੇ ਅਟੱਲ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਇਥੇ ਸੱਚ ਦੇ ਅਰਥ ਯਥਾਰਥ ਜਾਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਅੰਤਮ ਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਦੇ ਹਨ।

ਜੀਵਨ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਅਟੱਲ ਕਹਿਣ ਦਾ ਭਾਵ ਮੋਟੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਰੱਬ ਇੱਕ ਵਾਸਤਵਕ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਸਦਾ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਲੋਕ ਵਿੱਚ ਰੱਬ ਦੀ ਕੇਵਲ ਹੋਂਦ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ, ਸਿੱਧਾ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਗੁਣ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਨਿਸਚਾ ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਹੈ।

ਸਾਡੇ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹੋਂਦ ਕਿਵੇਂ ਅਨੁਭਵ ਹੋਵੇ, ਇਹ ਲੋਚਾ ਪਹਿਲੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਸਹੀ ਜੁਗਤੀ "ਹੁਕਮਿ ਰਜਾਈ ਚਲਣਾ" ਦੱਸੀ ਹੈ। ਸੋ ਪਹਿਲੀ ਪਉੜੀ ਮੁਢਲੇ ਸਲੋਕ ਨਾਲ ਸਾਫ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ, ਪਰਮਾਰਥਕ ਤੇ ਵਿਹਾਰਕ, ਦੀ ਖ਼ਾਤਰ ਜਪ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਪਹਿਲੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਜਪ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਸਚਿਆਰਾ ਹੋਣਾ ਜਾਂ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨਾ ਮੰਨਿਆ ਹੈ।

ਸੱਚ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕੋਈ ਪਦਾਰਥਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਹੀਂ। ਸੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਨਿਰਾ ਬੌਧਕ ਗਿਆਨ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਪ੍ਰੀਵਰਤਨ ਹੈ। ਸਾਰੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਢਾਂਚਾ ਬਦਲੇ ਬਗ਼ੈਰ ਇਹ ਪ੍ਰੀਵਰਤਨ ਮੁਕੰਮਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਦੀ ਮੁਕੰਮਲਤਾ ਲਈ ਬੁੱਧੀ, ਮਨ, ਸੁਰਤ, ਭਾਵ ਤੇ ਕਰਮ ਸਭ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਓਂ ਘੜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਸਚਿਆਰਾ ਪਦਵੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸੱਚ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਕੁਝ ਹੋਰ ਵਿਆਖਿਆ ਲੋੜੀਂਦੀ ਹੈ। ਜਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸੱਚ ਨੂੰ ਅਟੱਲ ਦਸਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਸ਼ਾਰਾ ਅਮਰ ਜੀਵਨ ਵਲ ਹੈ। ਅਟੱਲ ਤੇ ਅਮਰ ਸਮਾਨਾਰਥਕ ਸ਼ਬਦ ਹਨ। ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਮਰ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਅਮਰ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਹੋਣੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰੇ। ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਇੱਕ ਯਾਤਰਾ ਹੈ, ਪੰਧ ਹੈ, ਪੰਥ ਹੈ। ਹਰ ਵਿਅਕਤੀ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਨਵੇਂ ਨਵੇਂ ਤਜਰਬੇ ਕਰਦਾ ਅੱਗੇ ਵਧ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਪੰਧ ਬਹੁਤ ਲੰਮਾ ਹੈ, ਕੋਈ ਇਸ ਦੇ ਅਗੇਰੇ ਪੜਾਵਾਂ ਉਤੇ ਹੈ, ਕੋਈ ਵਿਚਕਾਰਲੇ ਤੇ ਕੋਈ ਪਿਛਲੇਰੇ। ਪਰ ਇਸ ਪੰਧ ਉਤੇ ਖੜ੍ਹਾ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ, ਸਭ ਅੱਗੇ ਵਧਦੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਅਵੇਰੇ ਸਵੇਰੇ ਸਭ ਨੇ ਉਥੇ ਪਹੁੰਚ ਜਾਣਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਮਰ ਜੀਵਨ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਅਮਰ ਜੀਵਨ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣਾ ਥੋੜ੍ਹੇ ਜਿਹੇ ਚੋਣਵੇਂ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਭਾਗਾਂ ਵਿੱਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਭ

---

* ਪਿਛਲੇ ਲੇਖਾਂ ਵਿੱਚ ਜਪੁਜੀ ਦੀਆਂ ਕਈ ਤੁੱਕਾਂ ਤੇ ਪਉੜੀਆਂ ਦੀ ਜੋ ਵਿਚਾਰ ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਆਉਂਦੀ ਰਹੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਕੁਝ ਭਾਗ ਹੁਣ ਦੁਹਰਾਏ ਜਾਣੇ ਅਵੱਸ਼ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਥੇ ਸਭ ਪਉੜੀਆਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨੀ ਹੈ।

ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਅਮਰ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਡੂੰਘਾ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਬਹੁਤਾ ਸਮਾਂ ਸਰੀਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਰੀਰ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਨਾਸ਼ਮਾਨ ਹੈ। ਦਸ, ਵੀਹ, ਪੰਜਾਹ, ਸੌ ਸਾਲ ਬਾਅਦ ਢਹਿ ਢੇਰੀ ਹੋ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਲੋਕ ਆਪਣੀ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਬਹੁਤਾ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਹੀ ਅਭੇਦ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਸਮਝਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮੌਤ ਬਾਅਦ ਸਾਡਾ ਖ਼ਾਤਮਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਅਮਰ ਜੀਵਨ ਦੀ ਆਸ ਜਾਂ ਤਾਂਘ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਮੌਤ ਕੋਲੋਂ ਸਾਡੇ ਡਰ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਮੌਤ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਮੁਕ ਜਾਵਾਂਗੇ। ਖ਼ਾਤਮੇ ਦੇ ਖ਼ਿਆਲ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਤ੍ਰਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਉਚੇਚੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਇਹ ਸੋਚਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰੀਏ ਕਿ ਸਰੀਰ ਦੇ ਖ਼ਾਤਮੇ ਬਾਅਦ ਅਸੀਂ ਕੀ ਹੋਵਾਂਗੇ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਪਰਵਾਹ ਦੇ ਇੱਕ ਖ਼ਾਸ ਘੜੀ ਰੁਕ ਜਾਣ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਅਸੀਂ ਬਣਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ। ਜੀਵਨ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਹੀ ਸੋਚ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਮੌਤ ਨੂੰ ਨਹੀਂ। ਜੀਵਨ ਦਾ ਸੁਭਾ ਹੀ ਹੈ ਅਮਰ ਹੋਣਾ। ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸੋਚਿਆਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਦਸ ਸਕਦੇ ਕਿ ਸਰੀਰਕ ਮੌਤ ਬਾਅਦ ਅਸੀਂ ਕੀ ਹੋਵਾਂਗੇ ਪਰ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਜਾਰੀ ਰਹਿਣ ਦੀ ਚਾਹ ਸਾਡੇ ਅੰਦਰ ਅਚੇਤ ਜਾਂ ਸੁਚੇਤ ਤੌਰ ਉਤੇ ਸਦਾ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਲੋਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਰੀਰ ਨਾਲੋਂ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਵਧੇਰੇ ਅਭੇਦ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਅਮਰ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਬਣਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਪੁਰਾਣੀ ਧਾਰਮਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਆਤਮਾ ਦਾ ਗੁਣ ਹੈ ਤੇ ਜੜ੍ਹਤਾ ਸਰੀਰ। ਆਤਮਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਅਮਰ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਨਿਸ਼ਚਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਰੁਝੇਵਾਂ ਮੌਤ ਦਾ ਭੈ ਵਧਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਚਿਆਰਾ ਪਦਵੀ ਦਾ ਲੋਚਕ ਮਨੁੱਖ ਅਮਰ ਜੀਵਨ ਦਾ ਇਛੁਕ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਆਤਮਾ ਵਲ ਧਿਆਨ ਵਧਾਉਂਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਸਰੀਰਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਹੀ ਸਾਰੀ ਵਫ਼ਾ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦਾ। "ਕੂੜੈ ਤੁਟੈ ਪਾਲਿ" ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਭਾਵ ਸਰੀਰਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਬਹੁਤ ਘਟ ਜਾਣਾ ਤੇ ਯੋਗ ਸੀਮਾਂ ਦੇ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣਾ ਹੈ। ਸੋ ਪਹਿਲੀ ਪਉੜੀ ਦਾ ਸਾਰੰਸ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਮਰ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖੇ ਬਗ਼ੈਰ ਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਮੁਢ ਨਹੀਂ ਬਝ ਸਕਦਾ। ਜਪੁਜੀ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਇਹ ਸੂਚਨਾ ਦੇਂਦੀ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿੱਚ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਸਚਿਆਰ ਪਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ "ਹੁਕਮਿ ਰਜਾਈ ਚਲਣਾ" ਦੀ ਜੁਗਤੀ ਨੂੰ ਸਾਰਥਕ ਕਰਾਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਵੀ ਆਤਮਾ ਨਾਲ ਹੈ। ਸਾਂਖ ਸ਼ਾਸਤਰ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਦੋ ਭਾਗਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਦਾ ਹੈ-ਪੁਰਸ਼ ਤੇ ਪਰਕਿਰਤੀ। ਪੁਰਸ਼ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ ਆਤਮਾ ਤੇ ਪਰਕਿਰਤੀ

ਦੇ ਤਿੰਨ ਗੁਣ - ਤਮੋ, ਰਜੋ, ਸਤੋ, ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਰੀਰ, ਮਨ, ਬੁੱਧੀ ਆਦਿਕ ਸਭ ਅੰਗਾਂ ਦੇ ਮੂਲ-ਆਧਾਰ ਹਨ। ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਜ਼ਿਕਰ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਇਥੇ ਕੇਵਲ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਆਤਮਾ ਸਰੀਰ ਤੋਂ ਵੀ ਡੂੰਘੀ ਨਹੀਂ, ਭਾਵਾਂ ਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਡੂੰਘੀ ਹੈ। ਪੁਰਸ਼ ਤੇ ਪਰਕਿਰਤੀ ਵਿੱਚ ਵਿਵੇਕ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਧਿਆਨ ਨੂੰ ਸਰੀਰ, ਭਾਵਾਂ, ਸੋਚਾਂ, ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਚਾ ਚੁਕ ਕੇ ਕੇਵਲ ਆਤਮਾ ਵਿੱਚ ਕੇਂਦਰਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਪਉੜੀ ਦੀਆਂ ਚਾਰ ਤੁੱਕਾਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਇਦ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਹੀ ਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵੱਧ ਕੇ ਜਿਹੜਾ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਜਾ ਛੂੰਹਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਹੁਕਮ ਰਜ਼ਾ ਅਨੁਸਾਰ ਚੱਲਣ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਜਗਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਆਤਮਾ ਪ੍ਰਚੰਡ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਸੁਧ ਜੋਤ-ਸਰੂਪ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਕਰੋੜਾਂ ਸੂਰਜਾਂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੇ ਰੌਸ਼ਨੀ ਕਹੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹੀ ਹੈ ਕਿ ਆਤਮਾ ਵਿੱਚ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਅਗਵਾਈ ਦੇਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਅਥਾਹ ਹੈ। ਸਚਿਆਰ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਹੁਕਮ ਸ਼ਾਇਦ ਉਹ ਹੀ ਤੱਤ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਆਤਮਾ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹੁਕਮ ਰਜ਼ਾ ਅਨੁਸਾਰ ਚਲਣਾ ਆਤਮਾ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਜਾਂ ਆਤਮਾ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ (ਜ਼ਮੀਰ ਜਾਂ ਕਾਨਸ਼ੈਂਸ) ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਹੇਠ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਢਾਲਣਾ ਹੈ। ਅੰਤ ਉਤੇ ਅਸੀਂ ਸਚਿਆਰਾ ਪਦ ਉਤੇ ਪਹੁੰਚੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਤਿੰਨ ਲੱਛਣ ਨਿਸ਼ਚਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ :

(ੳ) ਸਚਿਆਰਾ ਸਰੀਰ, ਮਨ, ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵਧ ਕੇ ਆਤਮਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਬਲਵਾਨ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।

(ਅ) ਉਸਦਾ ਕਰਮ ਆਤਮਾ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਹੇਠ ਚਲਦਾ ਹੈ।

(ੲ) ਉਸ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਤਮਾ ਅਮਰ ਹੈ ਤੇ ਸਰੀਰਕ ਮੌਤ ਬਾਅਦ ਜਾਰੀ ਰਹੇਗੀ।

ਉੱਪਰ ਅਸੀਂ ਆਤਮਾ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਸਾਂਖ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ 'ਪੁਰਸ਼' ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੈ ਪਰ ਸਾਂਖ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਇਹ ਵੇਦਾਂਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ। ਵੇਦਾਂਤ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਿਧਾਂਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਆਤਮਾ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਇਕ ਹਨ ਚਾਹੇ ਆਮ ਸੰਕਲਪ ਅਨੁਸਾਰ ਆਤਮਾ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਧੁਰ ਅੰਦਰਲੀ ਅਸਲੀਅਤ ਹੈ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਯਥਾਰਥ। ਆਤਮਾ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੋਵੇਂ ਨਿਰਾਕਾਰ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਵੱਡੇ ਤੇ ਛੋਟੇ ਦਾ ਫ਼ਰਕ ਸੋਚਣਾ ਜਾਇਜ਼ ਨਹੀਂ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਵਾਲੇ ਆਮ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਪਹਿਲੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਆਤਮਾ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਤੇ ਦੂਸਰੀ ਵਿੱਚ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ ਆਤਮਾ ਜਾਂ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ

ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਜੇ ਸੱਚ ਦੇ ਅਰਥ ਅਸਲੀਅਤ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਆਤਮਾ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੋਵੇਂ ਸੱਚ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਦੋਵੇਂ ਜੀਵ ਤੇ ਜਗਤ ਦਾ ਯਥਾਰਥ ਹਨ। ਹੁਕਮ ਸ਼ਬਦ ਆਤਮਾ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਅਸਲੀਅਤ ਜਦੋਂ ਇਕ, ਅਫੁਰ, ਗਤੀ ਰਹਿਤ ਜਾਂ ਪ੍ਰੀਵਰਤਨ ਰਹਿਤ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਹ ਆਤਮਾ ਜਾਂ ਬ੍ਰਹਮ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਸਫੁਰ ਹੋ ਕੇ ਤੇਜਮਈ, ਗਤੀਸ਼ੀਲ, ਅਨੇਕ ਤੇ ਪ੍ਰੀਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਹੁਕਮ ਕਹਾਂਦੀ ਹੈ। ਹੁਕਮ ਸੱਚ ਦਾ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਤੇ ਗੁਣ ਭਰਪੂਰ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਵੇਦਾਂਤ ਵਿੱਚ ਇਸ ਭੇਦ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਦੇ ਫ਼ਰਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵਿਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰੀ ਪਉੜੀ ਹੁਕਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ਾਲ ਕਰ ਕੇ ਸਾਰੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਤਕ ਪਸਰਿਆ ਦਰਸਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹੁਕਮ ਦੇ ਇਸ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸਰੂਪ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਇੱਕ ਭਾਗ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰੇਗਾ ਤੇ ਸ੍ਵੈ-ਕੇਂਦਰਤ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਬੇਮੇਚੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨਹੀਂ ਦੇਵੇਗਾ। ਦੂਸਰੀ ਪਉੜੀ ਦੀ ਅੰਤਲੀ ਤੁਕ ਇਹੋ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਾਉਂਦੀ ਹੈ :

ਨਾਨਕ ਹੁਕਮੈ ਜੇ ਬੁਝੈ ਤ ਹਉਮੈ ਕਹੈ ਨ ਕੋਇ॥ ੨॥

ਤੀਸਰੀ ਪਉੜੀ ਦੇ ਅੰਤ ਉਤੇ ਸੱਚ ਦੇ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਸਰੂਪ ਲਈ ਹੁਕਮੀ (-ਹਾਕਮ) ਸ਼ਬਦ ਵਰਤ ਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿੱਚ ਵਰਤ ਰਿਹਾ ਹੁਕਮ ਆਪਣੇ ਆਪ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਕਿਸੇ ਚੇਤਨ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਨਿਯੰਤਰਨ ਹੇਠ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਹੁਕਮ ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਵਿਗਿਆਨਕਾਂ ਦੇ ਕੁਦਰਤੀ ਨਿਯਮਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਸੰਕਲਪ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਨ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਹੁਕਮੀ ਰੱਬ ਹੈ ਤੇ ਹੁਕਮ ਉਸ ਦੀ ਇੱਛਾ-ਸ਼ਕਤੀ ; ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਉਹ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਤੋਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਇਸ ਇੱਛਾ-ਸ਼ਕਤੀ (Will) ਜਾਂ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਸਿਆ ਸੀ, ਦੂਸਰੀ ਵਿੱਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਚਲਾਉਣ ਵਾਲੀ। ਤੀਸਰੀ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਏਡਾ ਵੱਡਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਹਾਕਮ ਰੱਬ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਗੁਣ ਹੋਣੇ ਅਵੱਸ਼ ਹਨ ਤਾਂ ਕਿ ਉਹ ਇਹ ਪ੍ਰਬੰਧ ਭਲੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਚਲਾ ਸਕੇ। ਆਪਣੇ ਰਾਜ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਚਲਾਉਣ ਵਾਸਤੇ ਸੰਸਾਰੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਪਾਸ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ, ਅਨੇਕਾਂ ਆਰਥਕ ਵਸੀਲੇ, ਰਾਜ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਭਾਗਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ, ਆਦਿਕ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਬੇਅੰਤ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਚਲਾਉਣ ਵਾਲੇ ਹੁਕਮੀ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਣਗਿਣਤ ਗੁਣ ਜਾਂ ਸਾਧਨ ਹੋਣੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਨ। ਜਿਸ ਰੱਬ ਦੀ

ਇੱਛਾਂ ਮਾਤਰ ਨਾਲ ਇੱਡਾ ਵੱਡਾ ਪਸਾਰਾ ਰਚਿਆ ਤੇ ਚਲਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਕਿੰਨੀ ਬੇਅੰਤ ਹੋਵੇਗੀ! ਉਸ ਦਾ ਗਿਆਨ ਕਿੰਨਾ ਵੱਡਾ ਹੋਵੇਗਾ! ਉਸ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ ਸੰਘਾਰਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਵੀ ਬੇਸ਼ੁਮਾਰ ਹੋਵੇਗੀ। ਉਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਤੋਂ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਤੇ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਤੋਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਹੋਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਸੁਗਮਤਾ ਨਾਲ ਧਾਰ ਸਕਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵੇਗਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਜਿਹੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਿੱਧੀਆਂ ਲਿਸਟਾਂ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੇ, ਹੁਕਮੀ ਦੇ ਬਿੰਬ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਸ ਦੀ ਪਰਜਾ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਜਸ ਕਰਦੇ ਦਿਖਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਵਧੇਰੇ ਸਾਹਿਤਕ ਢੰਗ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਨ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਲਾਭ ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਆਪਣੇ ਪਾਠਕਾਂ ਬਾਰੇ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਕਿਸ ਪੱਧਰ ਦੇ ਪਾਠਕਾਂ ਲਈ ਲਿਖੀ ਗਈ ਹੈ? ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਅੱਜ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਕਹਿਣ ਵਾਲੇ ਸੁਭਾਵਕ ਹੀ ਇਹ ਮਿਥ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਬੁੱਧੀ ਵਰਗ ਦੇ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਮੁਖ ਰਖ ਕੇ ਰਚੀ ਗਈ ਹੈ। ਅਸਲ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਪੁਜੀ ਨਾਮ ਜਪਣ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਸਕਣ ਵਾਲੇ ਸਭ ਵਰਗਾਂ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਤ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਬੁੱਧੀਮਾਨ ਲੋਕ ਹਨ ਜਾਂ ਸਾਧਾਰਨ। ਹਰ ਪੱਧਰ ਦੇ ਲੋਕ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਹਾਲਾਤ ਤੇ ਸੂਝ ਅਨੁਸਾਰ ਰੱਬ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕੋਈ ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੋ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸਿਮਰਦਾ ਹੈ, ਕੋਈ ਉਸ ਤੋਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਦਾਤਾਂ ਦੇ ਸ਼ੁਕਰਾਨੇ ਵਜੋਂ, ਕੋਈ ਉਸ ਦੀ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਧਾਰ ਕੇ, ਕੋਈ ਉਸ ਦੇ ਅਨੰਤ ਗਿਆਨ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਕਰਕੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਭ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਰੱਬ ਦੇ ਨੇੜੇ ਲਿਆਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਕਿਸੇ ਇਕ ਪੱਧਰ ਜਾਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੇ। ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਅਪੀਲ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸੁਆਮੀਆਂ, ਸਾਧਾਰਨ ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਮਾਲਕਾਂ, ਸਦਾਚਾਰੀਆਂ ਤੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਸਭ ਲਈ ਇਕੋ ਜਿਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਰੀ ਸਾਧਾਰਨ ਜਨਤਾ ਦੇ ਪਾਠ ਕਰਨ ਲਈ ਨਹੀਂ ਰਚੀ ਗਈ, ਉਚੇਰੀਆਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਵੀ ਇਸ ਤੋਂ ਲਾਭ ਉਠਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ।

ਗਾਵੈ ਕੋ ਤਾਣੁ ਹੋਵੈ ਕਿਸੈ ਤਾਣੁ॥ ਗਾਵੈ ਕੋ ਦਾਤਿ ਜਾਣੈ ਨੀਸਾਣੁ ॥
ਗਾਵੈ ਕੋ ਗੁਣ ਵਡਿਆਈਆ ਚਾਰ। ਗਾਵੈ ਕੋ ਵਿਦਿਆ ਵਿਖਮੁ ਵੀਚਾਰ॥

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਇਸ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਰੱਬ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਗੁਣਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗੁਣ ਨੂੰ ਵਖਰਾ ਕਰ ਕੇ ਉਚੇਰੇ ਧਿਆਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰੁਚੀਆਂ ਤੇ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਦੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਇਕ ਗੱਲ ਸਾਂਝੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਭ ਅੰਨ

ਖਾ ਕੇ ਜੀਉਂਦੇ ਹਨ। ਆਰਥਕਤਾ ਜੀਵਨ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪਖ ਹੈ। ਰੱਬ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦੇ ਰਾਜ ਵਿੱਚ ਐਸੀ ਵਿਉਂਤ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਖ਼ੁਰਾਕ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਨੇਕਾਂ ਢੰਗਾਂ ਨਾਲ ਹਰ ਵਕਤ ਹੁੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ; ਅਨੰਤ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ :

ਦੇਦਾ ਦੇ ਲੈਦੇ ਥਕਿ ਪਾਹਿ॥ ਜੁਗਾ ਜੁਗੰਤਰਿ ਖਾਹੀ ਖਾਹਿ॥

ਇਸ ਮਹਾਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦੁਆ ਕੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਆਪਣੇ ਪਾਠਕਾਂ ਵਿੱਚ ਕਿਰਤੱਗਤਾ ਦੇ ਭਾਵ ਜਗਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਦੂਸਰੇ ਉਹ ਪਾਠਕਾਂ ਦੀ ਕਲਪਣਾ ਨੂੰ ਬਲ ਦੇ ਕੇ ਉਸ ਦੈਵੀ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜਾ ਏਡੇ ਵੱਡੇ ਸਿਲਸਿਲੇ ਨੂੰ ਨਿਰਵਿਘਨ ਚਲਾਉਣ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੈ। ਕਿਰਤੱਗਤਾ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਵਲੋਂ ਉਹ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਹੈਰਾਨੀ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਵੱਲ ਲਿਜਾਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੈਰਾਨੀ ਨੂੰ ਹੋਰ ਡੂੰਘਾ ਕਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਏਡਾ ਵੱਡਾ ਖਲਜਗਣ ਸੰਭਾਲਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਦੈਵੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਰਤਾ ਭਰ ਵੀ ਬੋਝ ਜਾਂ ਚਿੰਤਾ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਰਿਜ਼ਕ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਰਕੇ, ਇਕ ਸੁਹਿਰਦ ਪਰ ਬਖ਼ਤਾਵਰ ਪਿਤਾ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਖ਼ੁਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਤੇ ਖਿੜਦਾ ਹੈ :

ਹੁਕਮੀ ਹੁਕਮੁ ਚਲਾਏ ਰਾਹੁ॥ ਨਾਨਕ ਵਿਗਸੈ ਵੇਪਰਵਾਹੁ॥ ੩॥

ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਮੁਢ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਰੱਬ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਬਾਰੇ ਇਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਚਿਤਾਵਨੀ ਦੇ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਭਾਵ ਤੇ ਕਲਪਣਾ ਪ੍ਰਚੰਡ ਕਰਕੇ ਡੂੰਘਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਤਾਕੀਦ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਬੁੱਧੀ ਦੁਆਰਾ ਰੱਬ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਨਿਸਫਲ ਯਤਨ ਨਾ ਕਰੇ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਸਤਾਂ ਦਾ ਹੀ ਸੰਕਲਪ ਬਣਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਦੇਸ-ਤੇ ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਸੀਮਤ ਹਨ। ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਬਣਤਰ ਹੀ ਐਸੀ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨ, ਦਰਸ਼ਨ ਤੇ ਸਾਧਾਰਨ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕਾਰ ਵਿਹਾਰ ਲਈ ਬੁੱਧੀ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਇਸ ਬਣਤਰ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵੇਲੇ ਬੁੱਧੀ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਵਸਤਾਂ ਦਾ ਹੀ ਸੰਕਲਪ (concept) ਬਣਾਉਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਬੇਅੰਤ ਰੱਬ ਦੇਸ ਕਾਲ ਦੀ ਸੀਮਾ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਨੂੰ ਬੁੱਧੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜਿਹੜੇ ਲੋਕ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਰੱਬ ਦਿਸਦਾ ਨਹੀਂ ਜਾਂ ਦਲੀਲ ਰਾਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰੀਏ, ਉਹ ਇਹ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਹੋਰ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੱਬ ਵੀ ਸੀਮਤ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਕਿ ਇੰਦ੍ਰਿਆਂ ਜਾਂ ਬੁੱਧੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਪਕੜ

ਵਿੱਚ ਆ ਜਾਵੇ, ਪਰ ਉਹ ਰੱਬ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਹੀ ਮੂੰਹ ਮੋੜਦੇ ਹਨ। ਰੱਬ ਤਾਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਬੇਅੰਤ ਤੇ ਅਟੱਲ ਹੈ। ਬੁਧੀ ਜਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਰੱਬ ਬਾਰੇ ਜੋ ਕਥਨ ਵੀ ਕੀਤਾ ਜਾਏਗਾ ਜਾਂ ਸਿਧਾਂਤ ਬਣਾਇਆ ਜਾਏਗਾ ਉਹ ਸਭ ਕੱਚਾ, ਅਧੂਰਾ, ਐਵੇਂ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਜਹੀ ਦੇਣ ਵਾਲਾ, ਸੰਕੇਤ ਮਾਤਰ ਤੇ ਧੁੰਦਲਾ ਜਿਹਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਰੱਬ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖੀ ਕਥਨ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸਹੀ ਸੱਚਾਈ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੇ ਕਥਨ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ (ਪਰ ਸੀਮਤ) ਅੰਗਾਂ ਬਾਰੇ ਕਰਨ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਰਖਦੇ ਹਨ। ਅਨੇਕਾਂ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੇ ਕਥਨ ਸਮੇਂ ਨਾਲ ਵਧਦੇ ਜਾ ਕੇ, ਸਮੂਹਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਦਿਨ-ਬ-ਦਿਨ ਵਧੇਰੇ ਸਫਲ ਹੁੰਦੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਰੱਬ ਬਾਰੇ ਵੱਡੀ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਦੇ, ਤੇ ਜੁਗਾਂ ਵਿੱਚ ਕੀਤੇ ਕਥਨ, ਸਾਰੇ ਰਲਕੇ ਵੀ, ਉਸ ਨੂੰ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਜ਼ਰਾ ਵੀ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ :

ਕਥਨਾ ਕਥੀ ਨਾ ਆਵੈ ਤੋਟਿ॥ ਕਥਿ ਕਥਿ ਕਥੀ ਕੋਟੀ ਕੋਟਿ ਕੋਟਿ॥ (੩)

ਚੌਥੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਰੱਬ ਨਾਲ ਭਾਵਕ ਸੰਬੰਧ ਜੋੜਨ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਨ ਨੂੰ ਹੋਰ ਅੱਗੇ ਵਧਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਤੀਸਰੀ ਪਉੜੀ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਵੀ ਕਿਰਤੱਗਤਾ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਜ਼ਰਾ ਫ਼ਰਕ ਨਾਲ। ਉਸ ਵਿੱਚ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਸੀ ਕਿ ਸਭ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਰਿਜ਼ਕ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੈਵੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਵਲੋਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੇ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਪਾਸੋਂ ਅਨੇਕਾਂ ਲੋਕ ਦਾਤਾਂ ਮੰਗ ਰਹੇ ਹਨ ਤੇ ਉਹ ਸਭ ਨੂੰ ਖੁਲ੍ਹੇ ਦਿਲ ਦਾਨ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਰੱਬ ਕੋਲੋਂ ਮੰਗਣ ਵਾਲਾ ਇਹ ਮੰਨ ਕੇ ਤੁਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਵਿਚ ਇਕ ਦਇਆ ਭਰਪੂਰ ਦਿਲ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਅਪੀਲਾਂ ਨਾਲ ਪਸੀਜ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਰੱਬ ਨੂੰ ਦਇਆ ਸਰੂਪ ਜਾਂ ਪ੍ਰੇਮ ਭਰਪੂਰ ਮੰਨੇ ਬਗ਼ੈਰ ਉਸ ਅੱਗੇ ਅਰਦਾਸਾਂ ਕਰਨ ਦੇ ਅਰਥ ਕੋਈ ਨਹੀਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਪਹਿਲੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਪੁੰਜ ਦਸ ਕੇ ਫਿਰ ਮੰਗਣ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਦਾਤਾਂ ਦੇਂਦਾ ਦਿਖਾਉਂਦੇ ਹਨ :

ਸਾਚਾ ਸਾਹਿਬੁ ਸਾਚੁ ਨਾਇ ਭਾਖਿਆ ਭਾਉ ਅਪਾਰੁ॥
ਆਖਹਿ ਮੰਗਹਿ ਦੇਹਿ ਦੇਹਿ ਦਾਤਿ ਕਰੇ ਦਾਤਾਰ॥

ਦੂਸਰੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਰੱਬ ਦਾ ਹੁਕਮ ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉਤੇ ਚਲਦਾ ਦਰਸਾ ਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਉਸ ਦੇ ਸ਼ਕਤੀ-ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਉਘਾੜਿਆ ਸੀ, ਤੀਸਰੀ ਵਿੱਚ ਸ਼ਕਤੀ ਸਰੂਪ ਦੇ ਨਾਲ ਰਿਜ਼ਕ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮ ਸਰੂਪ ਵਲ ਵੀ ਧਿਆਨ ਦੁਆ ਦਿੱਤਾ ਸੀ, ਚੌਥੀ ਵਿੱਚ ਇਸ ਪ੍ਰੇਮ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨ ਵੱਚ ਰੱਬ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰੇਮ

ਜਗਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਇਸ ਲਈ ਰੱਬ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਪੁੰਜ ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕਵੀ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਕ ਬੜਾ ਸੁਹਣਾ ਨਾਟਕੀ ਢੰਗ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਚੌਥੀ ਪਉੜੀ ਦੇ ਮੁਢ ਵਿੱਚ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਰੱਬ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿੱਚ ਸਜੇ ਇਕ ਪਾਤਸ਼ਾਹ (ਸਾਹਿਬੁ) ਦਾ ਰੂਪ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅੱਗੇ ਪਰਜਾ ਦੇ ਲੋਕ ਵਾਰੀ ਵਾਰੀ ਆ ਕੇ ਆਪਣੀਆਂ ਮੰਗਾਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਨਾਲ ਪ੍ਰਸੰਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਤੀਸਰੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਸੇ ਅਰਸ਼ੀ ਦਰਬਾਰ ਦਾ ਸੁਝਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਰੱਬ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਗੁਣ ਗਾਉਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਇਸ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਖੜੋ ਕੇ ਹੀ ਉਸ ਦੀ ਉਸਤਤ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਚੌਥੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਮਾਨੋ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਖ਼ੁਸ਼ ਹੋ ਕੇ ਕਹਿ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਤੁਸੀਂ ਜੋ ਚਾਹੋ ਮੰਗ ਸਕਦੇ ਹੋ ਤੇ ਉਹ ਮੂੰਹੋਂ ਮੰਗੀਆਂ ਮੁਰਾਦਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਰੱਬ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਸਰੂਪ ਸਿਧ ਕਰਨ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਸੌਖਾ ਢੰਗ ਉਸ ਨੂੰ ਦਾਤਾਰ ਸਰੂਪ ਦਰਸਾਉਣਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਇਹ ਸੁਭਾਵਕ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਪਤਾ ਲੱਗੇ ਕਿ ਕਿਤੇ ਕੋਈ ਐਸਾ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਹਰ ਇਕ ਨੂੰ ਝੋਲੀਆਂ ਭਰ ਭਰ ਕੇ ਨਿਆਮਤਾਂ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਜੀਅ ਉਸ ਪਾਸ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਉਸ ਤੋਂ ਵਰੋਸਾਏ ਜਾਣ ਤੇ ਕਰ ਆਵੇ। ਦਰਬਾਰ ਦੇ ਵਰਣਨ ਬਾਅਦ ਇਹ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਪਾਠਕਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਵਿੱਚ ਕੁਦਰਤੀ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਪਹਿਲੋਂ ਆਪਣੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਇਹ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਉਪਜਿਆ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਾਠਕਾਂ ਉੱਤੇ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ :

ਫੇਰਿ ਕਿ ਅਗੈ ਰਖੀਐ ਜਿਤੁ ਦਿਸੈ ਦਰਬਾਰੁ॥
ਮੁਹੌ ਕਿ ਬੋਲਣੁ ਬੋਲੀਐ ਜਿਤੁ ਸੁਣਿ ਧਰੇ ਪਿਆਰੁ॥

ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹੁਣ ਤਕ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਆਪਣੇ ਉਸ ਵਿਸ਼ੇ ਲਈ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਧਰਤੀ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧ ਮਹੱਤਤਾ ਦੇਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ ਨਾਮ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼। ਇਸ ਉਪਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਸਿੱਧਾ ਦੇਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਕ ਪਾਤਸ਼ਾਹ, ਉਸ ਦੇ ਹੁਕਮ, ਉਸ ਦੇ ਰਾਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਦਾ ਸੁਹਜਮਈ ਚਿਤਰ ਖਿਚਿਆ ਹੈ। ਜਦ ਉਸ ਪ੍ਰੇਮ ਸਰੂਪ ਰੱਬ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿੱਚ ਪਹੁੰਚਣ ਦੀ ਉਤਕੰਠਾ ਪਾਠਕ ਦੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਜਗਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਨਾਮ ਹੀ ਇਕ ਐਸਾ ਸਾਧਨ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਤਕ ਰਸਾਈ ਕਰਾ ਸਕਦਾ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਜਿੱਤਣ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ :

ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵੇਲਾ ਸਚੁ ਨਾਉ ਵਡਿਆਈ ਵੀਚਾਰੁ॥

ਨਾਮ ਜਪਣ ਦਾ ਕਰਮ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਾਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪਾਠਕਾਂ ਦੇ

ਮਨਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸ ਲਈ ਜੋ ਲੁੜੀਂਦੇ ਭਾਵ ਜਗਾਏ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਬੰਨ੍ਹਣ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਿਧਾਂਤ ਵੀ ਵਰਣਨ ਕਰ ਲਏ ਹਨ। ਰੱਬ ਦਾ ਨਾਮ ਜਪਣ ਲਈ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ-ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਨ ਲਈ ਦਾਤਾਰ ਸਰੂਪ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨਾ। ਰੱਬ ਨੂੰ ਇੱਕ ਮਹਾਨ ਦਾਤਾ ਤਾਂ ਹੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇ ਪਹਿਲੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੋਵੇ ਕਿ ਉਸ ਪਾਸ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਹਾਨ ਸ਼ਕਤੀ ਤੇ ਸੋਮੇ ਹਨ ਜਿਸਦਾ ਸਦਕਾ ਉਸ ਦੇ ਵਸੀਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਤੋਟ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦੀ। ਪਹਿਲੀ, ਦੂਜੀ ਤੇ ਤੀਜੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਹੁਕਮ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਰੱਬ ਦਾ ਸਰੂਪ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਰੱਬ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀ ਸਰੂਪ, ਦਾਤਾਰ ਸਰੂਪ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਸਰੂਪ ਦਰਸਾਉਣਾ ਬਿਲਕੁਲ ਯੋਗ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਹੈ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਇਕ ਸੂਝਵਾਨ ਚੇਤੰਨ ਕਵੀ ਸਿਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ-ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਉਹ ਬਹੁਤ ਬਰੀਕੀ ਨਾਲ ਵਿਉਂਤ ਦੇ ਰਹੇ ਹਨ ਤੇ ਢੁਕਵੇਂ ਬਿੰਬਾਂ ਵਿੱਚ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਅਤਿਅੰਤ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਤੇ ਖਿਚਦਾਇਕ ਵੀ ਬਣਾ ਰਹੇ ਹਨ।

ਸੱਚੇ ਨਾਮ ਨਾਲ "ਵਡਿਆਈ ਵੀਚਾਰੁ" ਲਿਖਣ ਦਾ ਮੰਤਵ ਨਾਮ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੇਣਾ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਨਾਮ ਜਪਣ ਦੀ ਅਸਲੀ ਸੂਰਤ ਰੱਬ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਹਿਰਦੇ ਵਿੱਚ ਵਸਾਉਣਾ ਜਾਂ ਪੱਕੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਯਾਦ ਰਖਣਾ ਹੈ। "ਵੀਚਾਰੁ" ਦੇ ਅਰਥ ਕੋਈ ਮੰਤਕੀ ਚਰਚਾ ਨਹੀਂ, ਦੈਵੀ ਵਡਿਆਈਆਂ ਉਤੇ ਸੁਰਤ ਨੂੰ ਟਿਕਾਉਣਾ ਜਾਂ ਧਿਆਨ ਜਮਾਉਣਾ ਹੈ। ਰੱਬ ਦੀਆਂ ਵਡਿਆਈਆਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਉਸਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਯਾਦ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਇਕ ਢੰਗ ਕੀਰਤਨ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲਾ ਕਦੇ ਰੱਬੀ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਚੁਪ ਚਾਪ ਬਿਰਤੀ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਦੇ ਗਾ ਕੇ, ਜਾਂ ਸੰਗੀਤ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਵਰਣਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਾਮ ਦੇ ਅਰਥ ਕਿਸੇ ਇਕ ਗੁਣ ਉਤੇ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਤ ਕਰਨਾ ਵੀ ਹਨ ਤੇ ਅਨੇਕਾਂ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਉਣਾ ਵੀ ਹਨ। ਗੁਣਾਂ ਉਤੇ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸੰਗੀਤ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਸੰਗੀਤ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਧਿਆਨ ਇਕਾਗਰ ਕਰਨ ਦਾ ਕੁਝ ਅਭਿਆਸ ਹੋਣ ਬਾਅਦ ਸੰਗੀਤ ਦੇ ਬਗ਼ੈਰ ਵੀ ਇਕ ਜਾਂ ਬਹੁਤ ਗੁਣਾਂ ਉਤੇ ਇਕਾਗਰਤਾ ਸੰਭਵ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਨਾਮ ਦੇ ਅਭਿਆਸੀ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ (ਰਾਮ, ਹਰੀ ਜਾਂ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਆਦਿਕ) ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਸ਼ਬਦ-ਸਮੂਹ (ਤੁਕ ਜਾਂ ਕਵਿਤਾ) ਨੂੰ ਬਾਰ ਬਾਰ ਦੁਹਰਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਯਤਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਸ਼ਬਦ ਜਾਂ ਸ਼ਬਦ-ਸਮੂਹ ਦੇ ਇਕ ਇਕ ਅੱਖਰ ਉੱਤੇ ਸੁਰਤ ਜੋੜਨਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਨ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੁਰਤ ਜੁੜਨੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅੱਖਰਾਂ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਉਸ ਦੇ ਅਰਥ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਸੁਰਤ ਦੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਵਿੱਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸ਼ਬਦ ਕੋਈ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ

ਸਾਧਨਾ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਰੌਅ ਜਾਂ ਰੁਚੀ ਅਨੁਸਾਰ ਜਚੇ ਜਾਂ ਸੌਖੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝ ਆ ਸਕੇ। ਬਾਰ ਬਾਰ ਦੁਹਰਾ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਬਿਰਤੀ ਨੂੰ ਇਗਾਗਰ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ ਉਤੇ ਸਾਡੀ ਬਿਰਤੀ ਖਿੰਡੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਬੜੀ ਜਲਦੀ ਇਕ ਖ਼ਿਆਲ, ਵਸਤ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਦੂਸਰੇ ਤਕ ਉਡਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਇਕ ਨੁਕਤੇ ਉਤੇ ਸਮੇਟਣ ਲਈ ਕੋਈ ਮਨ ਭਾਉਂਦਾ ਸ਼ਬਦ ਦੁਹਰਾਉਣਾ ਬਹੁਤ ਸਾਰਥਕ ਹੈ। ਜਦ ਬਿਰਤੀ ਜੁੜਨੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਨਾਮ ਦੀ ਅਸਲ ਪਰਕਿਰਿਆ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਜਾਗਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਵੀਆਂ ਨੂੰ ਕਵਿਤਾ ਫੁਰਦੀ ਹੈ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭਾਵ ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਅੰਦਰੋਂ ਹੀ ਜਾਗਦੇ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਵੇਲੇ ਉਹ ਆਪਣਾ ਅੰਦਰ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਨਾਲ ਭਰਿਆ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਵੇਲੇ ਡੂੰਘੀ ਉਪਰਾਮਤਾ ਦੇ ਭਾਵ ਮਾਣਦਾ ਹੈ। ਕਦੇ ਉਸ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੀ ਛਿਨ-ਭੰਗਰਤਾ ਦਾ ਖ਼ਿਆਲ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਦੇ ਰਚਨਾ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ। ਸਹਿਜ ਸੁਭਾ ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਨਵੇਂ ਨਵੇਂ ਤਜਰਬੇ ਹੁੰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਉਸ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀ, ਗਿਆਨ ਤੇ ਅਨੰਦ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਨਾਮ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਫਲ ਉਸਨੂੰ ਬਹੁਤ ਅਸਚਰਜ ਲਗਦੇ ਹਨ ਤੇ ਉਹ ਮੁੜ ਮੁੜ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰਸ ਲੈਣ ਲਈ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ ਸੁਰਤ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਬਦ-ਸੁਰਤ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਨਾਮ ਹੈ ਪਰ ਜਦ ਤਕ ਬਿਰਤੀ ਇਕਾਗਰ ਹੋਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਨਾ ਹੋਵੇ ਤਦ ਤਕ ਇਸ ਵਿੱਚ ਰਸ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ। ਰਸ ਪੈਣ ਬਾਅਦ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਸਭ ਭੁੱਖਾਂ ਮਿਟਣੀਆਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਬਾਹਰਲਾ ਜੀਵਨ ਇਕ ਨਿਸਫਲ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਦਾ ਚੱਕਰ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਤੇ ਅੰਦਰਲਾ ਆਪਾ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਤੇ ਅਟੱਲਤਾ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੋ ਕੇ, ਸ਼ਾਂਤ, ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਤੇ ਸੁਖੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਸ਼ਬਦ ਸੁਰਤ ਦੁਆਰਾ ਮਨ ਨੂੰ ਟਿਕਾਉਣ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਸਾਧਕ ਦੀ ਆਪਣੀ ਘਾਲ ਹੈ ਪਰ ਇਕਾਗਰ ਮਨ ਵਿੱਚ ਨਵੇਂ ਨਵੇਂ ਅਨੁਭਵ ਜਾਗਣੇ ਉਸ ਦੇ ਵਸ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਆਪਣੀ ਮੌਜ ਨਾਲ ਅੰਦਰੋਂ ਉਠਦੇ ਤੇ ਸਾਧਕ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਆ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਧਿਆਨ ਨੂੰ ਜੋੜਨਾ ਮਾਨੋਂ ਅੰਦਰਲੇ ਕਿਸੇ ਸੋਮੇ ਉਤੇ ਬਿਰਤੀ ਟਿਕਾ ਕੇ ਉਡੀਕ ਵਿੱਚ ਬੈਠੇ ਰਹਿਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਉਡੀਕ ਵਿੱਚ ਜੀਭ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਦੁਹਰਾਉਂਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਅੰਦਰੋਂ ਕੋਈ ਭਾਵ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰ ਤਰਦਾ ਤਰਦਾ ਉਪਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਾਧਕ ਉਸਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਬੁਧੀ ਜਾਂ ਮਨ ਦੇ ਕਿਸੇ ਤਰੱਦਦ ਦਾ ਫਲ ਨਹੀਂ ਗਿਣਦਾ, ਕਿਸੇ ਅਦਿਖ ਸ਼ਕਤੀ ਵੱਲੋਂ ਦਾਨ ਮਿਲਿਆ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨੂੰ ਮਿਹਰ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਾਮ ਜਪਣ ਦਾ ਫਲ ਮਿਹਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਿਲਦਾ

ਹੈ ਤੇ ਮਿਹਰ ਬਹੁਤ ਦਾਤਾਂ ਦਾ ਸੋਮਾ ਬਣਦੀ ਹੈ।

ਪੰਜਵੀਂ, ਛੇਵੀਂ ਤੇ ਸਤਵੀਂ, ਤਿੰਨ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿੱਚ ਮਿਹਰ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੇ ਨਾਮ, ਤੇ ਮਿਹਰ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਹੋਰ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਧਾਰਮਕ ਸਾਧਨਾ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਛੇਵੀਂ ਤੇ ਸਤਵੀਂ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਤੀਰਥ ਯਾਤਰੀਆਂ ਤੇ ਦੀਰਘ ਜੀਵੀ ਸਿੱਧਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ ਪਰ ਪੰਜਵੀਂ ਵਲ ਜ਼ਰਾ ਡੂੰਘਾ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤਿਆਂ ਸਮਝ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਦੇਵ ਪੂਜਕਾਂ ਵਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਦੇਵ-ਪੂਜਾ, ਤੀਰਥ ਯਾਤਰਾ ਤੇ ਯੋਗ ਅਭਿਆਸ ਵਰਗੇ ਸਾਧਨ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ ਪਰ ਮੁਕਤੀ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਹੋਰ ਵੀ ਕਈ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦੀ ਆਸ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ -ਯੋਗ ਅਭਿਆਸ ਰਾਹੀਂ ਮਾਨਸਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਤੇ ਦੀਰਘ ਜੀਵਨ ਦੀ, ਦੇਵ-ਪੂਜਾ ਰਾਹੀਂ ਦੁੱਧ ਪੁੱਤ ਦੀ ਤੇ ਤੀਰਥ ਯਾਤਰਾ ਰਾਹੀਂ ਪਾਪ ਧੋਣ ਦੀ। ਪਦਾਰਥਕ, ਮਾਨਸਕ ਤੇ ਨੈਤਿਕ ਅਨੇਕਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਇਛੁਕ ਧਰਮ ਦਾ ਲੜ ਫੜਦੇ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਐਲਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮੁਕਤੀ ਤੇ ਹੋਰ ਸਭ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਇੱਛੁਕ ਧਰਮ ਦਾ ਲੜ ਫੜਨ। ਚੌਥੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਨਾਮ ਦਾ ਸਾਧਨ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਕੇ ਪੰਦਰਵ੍ਹੀਂ ਤਕ ਇਸ ਦੇ ਲਾਭ ਗਿਣਦੇ, ਉਹ ਥਕਦੇ ਨਹੀਂ। ਨਾਮ ਦੁਆਰਾ ਦੈਵੀ ਮਿਹਰ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣਨ ਵਾਲਾ ਮਨੁੱਖ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਤਾਂ ਉਹ ਚੌਥੀ ਵਿਚ ਹੀ ਦਸ ਚੁੱਕੇ ਹਨ।

> ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵੇਲਾ ਸਚੁ ਨਾਉ ਵਡਿਆਈ ਵੀਚਾਰੁ॥
> ਕਰਮੀ ਆਵੈ ਕਪੜਾ ਨਦਰੀ ਮੋਖੁ ਦੁਆਰੁ॥
> ਨਾਨਕ ਏਵੈ ਜਾਣੀਐ ਸਭੁ ਆਪੇ ਸਚਿਆਰੁ ॥੪॥

ਅੰਤਲੀ ਤੁਕ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਮੋਖ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣਾ ਸੰਕਲਪ ਦੱਸਿਆ ਹੈ। ਮੁਕਤ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੱਚ ਸਰੂਪ ਰੱਬ ਹਰ ਥਾਂ,ਹਰ ਵਸਤ, ਹਰ ਜੀਵ ਅੰਦਰ ਵਿਆਪਕ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਅਰਥ ਆਵਾਗੌਣ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਦੁੱਖਾਂ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰੇ ਦੇ ਲਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਨਕਾਰਾਤਮਕ (ਨੈਗੇਟਿਵ) ਪਖ ਹੈ, ਇਸ ਦਾ ਸਵੀਕਾਰਾਤਮਕ (ਪੌਜ਼ੇਟਿਵ) ਪੱਖ ਸੱਚ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਸੱਚ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖ ਲਈ "ਸਚਿਆਰਾ" ਪਦ ਵਰਤਿਆ ਸੀ, ਇਥੇ "ਸਚਿਆਰੁ" ਸ਼ਬਦ ਰੱਬ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। "ਸਭੁ ਆਪੇ ਸਚਿਆਰੁ" ਕਹਿਣ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਸੱਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ - ਵਿਸ਼ਵ ਸੱਚ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੈ ਤੇ ਸੱਚ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਮਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਤੁਕ ਵਿੱਚ ਸੱਚ ਦਾ ਸੰਕਲਪ

ਇਕਹਿਰਾ ਤੇ ਸਾਦਾ ਨਹੀਂ, ਜਟਲ ਤੇ ਬਹੁਪੱਖੀ ਹੈ। ਸੱਚ ਅਨੇਕਾਂ ਅੰਗਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੈ, ਸਭ ਕੁਝ ਦਾ ਇਕਾਗਰ ਰੂਪ ਹੈ। ਸੱਚ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਅਨੇਕਤਾ ਇੱਕ ਤਾਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੋਤੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਜੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਸਭ ਕੁਝ "ਸਚਿਆਰੁ" ਦਾ ਹੀ ਭਾਗ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਸਤਾਂ ਤੇ ਜੀਵ ਉਸ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹਨ। ਸੱਚ ਗੁਣ-ਸਮੂਹ ਹੈ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉਸ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ। ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲਾ ਉਸ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਕੇ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਉਸ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੁੰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਮਿਹਰ ਦੁਆਰਾ ਉਸ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਹੋ ਕੇ ਖ਼ੁਦ ਵੀ ਸਚਿਆਰਾ ਕਹਾਉਣ ਦਾ ਹੱਕਦਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੁਕਤੀ ਹੈ।

ਪੰਜਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਨਾਮ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਉੱਤੇ ਵਧੇਰੇ ਰੌਸ਼ਨੀ ਪਾਈ ਗਈ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਇਹ ਸਾਫ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਇਸ਼ਟ ਦਾ ਨਾਮ ਜਪਣਾ ਹੈ, ਉਹ ਸਾਧਾਰਣ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਿਆਂ, ਸਿੱਧਾਂ, ਬੁੱਧਾਂ, ਅਵਤਾਰਾਂ ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਮੂਰਤੀਆਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਦਾਰਥਕ ਹੋਂਦ ਵਾਲਾ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਅਕਤੀ ਰਾਹੀਂ ਘੜਿਆ ਗਿਆ ਤੇ ਕਿਸੇ ਮੰਦਰ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਸ਼ੁਧ ਚੇਤਨਾ ਸਰੂਪ ਤੇ ਸੈਭੰ ਹੈ :

ਥਾਪਿਆ ਨ ਜਾਇ ਕੀਤਾ ਨ ਹੋਇ॥ ਆਪੇ ਆਪਿ ਨਿਰੰਜਨੁ ਸੋਇ॥

ਅਗਲੀਆਂ ਤੁੱਕਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸ ਅਨਾਦੀ ਪਰਮ-ਪੁਰਖ ਦਾ ਸਿਮਰਨ ਕਰਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਇਹ ਦਸੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਕਲਾਕਾਰਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਦੇਖਿਆ ਤੇ ਮਾਣਿਆ ਜਾਏ। ਕਲਾਕਾਰ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵਸਤੂ ਉਤੇ ਬਿਰਤੀ ਨੂੰ ਇਕਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਬੌਧਿਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲ ਉਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਬੌਧਿਕ ਨਾਲੋਂ ਭਾਵਕ ਵਧੇਰੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਕਣ ਕਣ ਸਚਿਆਰ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਗੁਣ ਉਤੇ ਬਿਰਤੀ ਇਕਾਗਰ ਕਰੋ, ਉਹ ਅਨੰਤ ਦੇ ਝਾਉਲੇ ਦੇਵੇਗਾ :

ਜਿਨਿ ਸੇਵਿਆ ਤਿਨਿ ਪਾਇਆ ਮਾਨੁ॥ ਨਾਨਕ ਗਾਵੀਐ ਗੁਣੀ ਨਿਧਾਨੁ॥
ਗਾਵੀਐ ਸੁਣੀਐ ਮਨਿ ਰਖੀਐ ਭਾਉ॥ ਦੁਖੁ ਪਰਹਰਿ ਸੁਖੁ ਘਰਿ ਲੈ ਜਾਇ॥

ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੁੱਕਾਂ ਵਿੱਚ ਚਾਰ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਸੇਵਿਆ, ਗਾਵੀਐ, ਸੁਣਿਐ, (ਮਨ) ਰਖੀਐ (ਭਾਉ) ਪਰਮ ਪੁਰਖ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਕਰ ਕੇ ਵਰਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਸਭ ਨਾਮ ਜਪਣ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਦਸਦੀਆਂ ਹਨ। ਰੱਬ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਚਾਹੇ ਇਕਾਗਰਤਾ ਨਾਲ ਸੁਣਿਆ ਜਾਏ, ਚਾਹੇ ਗਾਵਿਆ ਜਾਏ, ਚਾਹੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੇਮ ਨਾਲ ਯਾਦ ਕੀਤਾ ਜਾਏ, ਇਹ ਸਭ ਸਿਮਰਨ ਹੈ। 'ਸੇਵਿਆ' ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਨੁਹਾਰ ਬਾਕੀ ਤਿੰਨਾਂ ਨਾਲੋਂ ਕੁਝ ਵਖਰੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਰੱਬ

ਦੀ ਸੇਵਾ ਕਰਨ ਦੇ ਅਰਥ ਵੀ ਉਸ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਨਾ ਹੀ ਲਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਰੱਬ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰੋ, ਉਹ ਅਨੰਤ ਦੇ ਝਾਉਲੇ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਮਨ ਨੂੰ ਅਨੰਦ ਭਰਪੂਰ ਕਰ ਦੇਣਗੇ।

ਪੰਜਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਰੱਬ ਦੀ ਸੇਵਾ ਦਾ ਫਲ ਉਸ ਤੋਂ ਮਾਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵੀ ਦੱਸਿਆ ਹੈ। ਚੌਥੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਨਾਮ ਜਪਣ ਦਾ ਮੰਤਵ ਰੱਬ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਪਿਆਰ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੱਸਿਆ ਸੀ। ਮਾਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਜਾਂ ਪਿਆਰ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਇਕੋ ਭਾਵ ਦੇ ਸੂਚਕ ਹਨ। ਦੋਵੇਂ ਨਾਮ ਜਪਣ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਹਨ। ਜਪੁਜੀ ਦੀਆਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਪੰਜ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿੱਚ ਪੰਜ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅੰਤਮ ਉਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ :

(ੳ) ਸਚਿਆਰਾ ਪਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ — ਕਿਵ ਸਚਿਆਰਾ ਹੋਇਐ (ਪਉੜੀ ੧)
(ਅ) ਹੁਕਮ ਬੁਝਣਾ ਤੇ ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਚਲਣਾ - ਹੁਕਮਿ ਰਜਾਈ ਚਲਣਾ (੧)
(ੲ) ਸੱਚੇ ਦਰਬਾਰ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਨੇ- ਜਿਤੁ ਦਿਸੈ ਦਰਬਾਰ (੪)
(ਸ) ਸੱਚੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿੱਚ ਸੱਚੇ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਪਿਆਰ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ - ਜਿਤੁ ਸੁਣਿ ਧਰੇ ਪਿਆਰੁ (੪)
(ਹ) ਗੁਣੀ ਨਿਧਾਨ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿੱਚ ਮਾਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ - ਜਿਨ ਸੇਵਿਆ ਤਿਨਿ ਪਾਇਆ ਮਾਨੁ (੫)

ਨਾਮ ਜਪਣ ਨਾਲ ਦੁਖ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰੇ ਤੇ ਸੁਖ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਉੱਪਰ ਆਇਆ ਹੈ, ਪਰ ਸੁਖ ਜਾਂ ਅਨੰਦ ਨਾਮ ਜਪਣ ਦਾ ਅਸਲ ਉਦੇਸ਼ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਸਮੇਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਮਾਨਸਕ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਲੱਛਣ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਨਾਮ ਜਪਣ ਦੇ ਅੰਤਮ ਉਦੇਸ਼ ਦਾ ਸਹੀ ਰੂਪ ਤਾਂ ਸੱਚ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਭੇਦਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਸਚਿਆਰਾ ਹੋਣਾ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਉਦੇਸ਼ ਦੇ ਬਾਕੀ ਚਾਰ ਉਪਰੋਕਤ ਰੂਪ ਅਲੰਕਾਰਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲੇ ਦਾ ਹੀ ਰੂਪਾਂਤਰ ਹਨ। ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਸੱਚ ਲਈ ਪ੍ਰਧਾਨ ਬਿੰਬ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦਾ ਵਰਤਿਆ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਸਚਿਆਰਾ ਹੋਣ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਇਸ ਬਿੰਬ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿੱਚ ਕਦੇ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿੱਚ ਮਾਨ ਪਾਉਣ, ਕਦੇ ਉਸ ਦਾ ਪਿਆਰ ਜਿੱਤਣ, ਕਦੇ ਉਸ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਨ ਤੇ ਕਦੇ ਉਸ ਦੇ ਹੁਕਮ ਮੰਨਣ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਅਲੰਕਾਰਕ ਵਰਣਨਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰੀਵ ਅਰਥ ਸੱਚ ਨਾਲ ਅਭੇਦਤਾ ਦੇ ਹੀ ਹਨ। ਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਦੀਆਂ ਡੂੰਘਾਈਆਂ ਤਕ ਪਹੁੰਚੇ ਹੋਏ ਵਿਅਕਤੀ ਭਾਵੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਰਣਨਾਂ ਵਿੱਚ ਫ਼ਰਕ ਦਸ ਸਕਣ, ਸਾਧਾਰਨ ਬੁਧੀ ਨੂੰ ਇਹ ਇਕੋ ਅਰਥ ਰਖਦੇ ਸਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸੱਚ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ

ਸਿੱਧੀ ਹੈ ਤੇ ਨਾਮ ਜਪਣਾ ਇਸ ਦੀ ਵਿਧੀ। ਪਹਿਲੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਸਿੱਧੀ ਦੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਵਰਣਨ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਪੰਜਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਵਿਧੀ ਦੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਵਰਣਨ ਤਕ ਪਹੁੰਚ ਗਏ ਹਨ।

ਗੁਣੀ-ਨਿਧਾਨ ਰੱਬ ਦੇ ਗੁਣ ਗਾਉਣ, ਸੁਣਨ ਜਾਂ ਮਨ ਵਿੱਚ ਪਿਆਰ ਨਾਲ ਯਾਦ ਕਰਨ ਲਈ ਮਹਾਂਪੁਰਖਾਂ ਦੇ ਬਚਨਾਂ ਦੀ ਬਹੁਤ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਨ ਸਾਧਕ ਆਪ ਰੱਬ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਧਰਮ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਰਚਨਹਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਰੱਬ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਸੱਚਾ ਅਨੁਭਵ ਸੀ ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਤਿਅੰਤ ਡੂੰਘਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਮਹਾਂਪੁਰਖਾਂ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਉਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ :

ਗੁਰਮੁਖਿ ਨਾਦੰ ਗੁਰਮਖਿ ਵੇਦੰ ਗੁਰਮੁਖਿ ਰਹਿਆ ਸਮਾਈ॥
ਗੁਰੁ ਈਸਰੁ ਗੁਰੁ ਗੋਰਖੁ ਬਰਮਾ ਗੁਰੁ ਪਾਰਬਤੀ ਮਾਈ॥

ਪਰ ਉਹ ਇਹ ਸੂਚਨਾ ਵੀ ਨਾਲ ਹੀ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਰੱਬ ਦੇ ਸਾਰੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਰੇ ਗੁਣ ਅਣਗਿਣਤ ਤੇ ਬੇਅੰਤ ਹਨ :

ਜੇ ਹਉ ਜਾਣਾ ਆਖਾ ਨਾਹੀ ਕਹਣਾ ਕਥਨ ਨ ਜਾਈ॥

ਰੱਬ ਦੇ ਸਾਰੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਕਥਨ ਭਾਵੇਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਪਰ ਜਿਹੜੇ ਵੀ ਗੁਣ ਯਾਦ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਣ ਤੇ ਜਿਸ ਹਦ ਤੱਕ ਯਾਦ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਹਾਂ ਪੁਰਖਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਰਾਹੀਂ ਪੂਰੇ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੇ ਅੰਤ ਉਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਫਿਰ ਰੱਬ ਦੇ ਦਾਤਾਰ ਗੁਣ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਕੇ ਉਸਦੀ ਵਡਿਆਈ ਕਰਨ ਦੀ ਤਾਕੀਦ ਕੀਤੀ ਹੈ :

ਗੁਰਾ ਇਕ ਦੇਹਿ ਬੁਝਾਈ॥
ਸਭਨਾ ਜੀਆ ਕਾ ਇਕੁ ਦਾਤਾ ਸੋ ਮੈ ਵਿਸਰਿ ਨ ਜਾਈ॥ ੫॥

ਆਰਥਕ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਭਾਵਕ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸੌਖੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਇਮ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਿਰਤੱਗਤਾ ਦੇ ਭਾਵ ਬੱਚੇ ਵੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ ਤੇ ਪੜ੍ਹੇ ਅਨਪੜ੍ਹੇ ਸਭ ਨੂੰ ਇਸ ਦੀ ਕਦਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਰੱਬ ਦੇ ਦਾਤਾਰ ਸਰੂਪ ਦਾ ਬਾਰ ਬਾਰ ਵਰਣਨ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵਿਸ਼ਾਲ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਤੇ ਕਿਰਤੱਗਤਾ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਤੀਸਰੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਕੇਵਲ ਰਿਜ਼ਕ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ ਪਰ ਚੌਥੀ ਵਿੱਚ ਸਾਚਾ ਸਾਹਿਬ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਅਰਦਾਸਾਂ ਪੂਰੀਆਂ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪੰਜਵੀਂ ਵਿੱਚ ਉਸ ਨੂੰ "ਸਭਨਾ ਜੀਆ ਕਾ ਇਕੁ ਦਾਤਾ" ਕਹਿ ਕੇ ਵੀ ਇਹੀ

ਸੁਝਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਭ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਸੋਮਾ ਹੈ। ਛੇਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਹੇਠਲੀ ਤੁਕ ਵਿੱਚ ਫਿਰ ਅਨੇਕਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਇਕਰਾਰ ਹੈ :

ਮਤਿ ਵਿਚਿ ਰਤਨ ਜਵਾਹਰ ਮਾਣਿਕ ਜੇ ਇਕ ਗੁਰ ਕੀ ਸਿਖ ਸੁਣੀ ॥

ਰਤਨ, ਜਵਾਹਰ, ਮਾਣਕ, ਅਤੀ ਕੀਮਤੀ ਵਸਤਾਂ ਹਨ ਤੇ ਬਿੰਬ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਉਚੇਰੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀਆਂ ਸੂਚਕ ਹਨ। ਆਮ ਤੌਰ ਉਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਤ, ਸੰਤੋਖ, ਦਿਆ ਆਦਿਕ ਸਦਾਚਾਰਕ ਗੁਣਾਂ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਕ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਦਾਚਾਰਕ, ਬੌਧਕ, ਸਮਾਜਕ, ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਤੇ ਹੋਰ ਉਚੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀਆਂ ਸੂਚਕ ਵੀ ਮੰਨ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਤਰੀਥ ਯਾਤਰਾ ਨੂੰ ਵੀ ਸਦਾਚਾਰਕ ਉਨੱਤੀ ਦਾ ਸਾਧਕ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਥੇ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਜਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਨਾਮ ਉੱਚੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਸਾਧਨ ਦੱਸਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਵਿੱਚ ਫ਼ਰਕ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲਾ ਨਾਮ ਜਪ ਕੇ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ, ਮਿਹਰ ਦੀ ਲੋੜ ਫਿਰ ਵੀ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਤੀਰਥ ਇਸ਼ਨਾਨੀ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਸ਼ਨਾਨ ਉਸਦੇ ਪਾਪਾਂ ਨੂੰ ਧੋ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਉਸਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਬਣਾ ਦੇਵੇਗਾ। ਆਮ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਵੀ ਕੋਈ ਏਡਾ ਸੁਚੇਤ ਮੰਤਵ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਬਹੁਤੇ ਲੋਕ ਅਗਲੇ ਜਨਮ ਵਿੱਚ ਮਿਲਣ ਵਾਲੇ ਦੰਡ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਤੀਰਥ ਇਸ਼ਨਾਨ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਪਾਪਾਂ ਨੂੰ ਧੋਣ ਲਈ ਕਹਾਲੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਕਈ ਤਾਂ, ਇਸ ਜਨਮ ਵਿੱਚ, ਪਿਛਲੇ ਪਾਪ ਧੋਤੇ ਜਾਣ ਬਾਅਦ ਨਵੇਂ ਕਰਨ ਦੀ ਹੱਲਾ-ਸ਼ੇਰੀ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਮਝਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜੇ ਤੀਰਥ ਯਾਤਰਾ ਰਾਹੀਂ ਸਿਮਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਮਿਲੇ ਤੇ ਅੱਗੋਂ ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲਾ ਦੈਵੀ ਮਿਹਰ ਦਾ ਪਾਤਰ ਵੀ ਬਣ ਸਕੇ ਤਾਂ ਅਜਿਹੀ ਤੀਰਥ ਯਾਤਰਾ ਸਾਰਥਕ ਹੈ, ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਨਿਰਾ ਕਰਮ ਕਾਂਡ ਕਿਸੇ ਕੰਮ ਨਹੀਂ। ਤੀਰਥ ਯਾਤਰਾ ਨੂੰ ਉਹ ਨਾਮ ਤੇ ਮਿਹਰ ਦੀ ਕਸੌਟੀ ਉਤੇ ਪਰਖਦੇ ਹਨ :

ਤੀਰਥਿ ਨਾਵਾ ਜੇ ਤਿਸੁ ਭਾਵਾ ਵਿਣੁ ਭਾਣੇ ਕਿ ਨਾਇ ਕਰੀ॥
ਜੇਤੀ ਸਿਰਠਿ ਉਪਾਈ ਵੇਖਾ ਵਿਣੁ ਕਰਮਾ ਕਿ ਮਿਲੈ ਲਈ॥

ਸਤਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਇਸੇ ਕਸੌਟੀ ਉਤੇ ਯੋਗ ਸਾਧਨਾ ਦੀ ਪਰਖ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਯੋਗ ਦਾ ਅਸਲ ਉਦੇਸ਼ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਮਨ ਤੇ ਬੁਧੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ, ਵਿਕਲਪਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਲਿਜਾ ਕੇ ਆਤਮਾ ਵਿੱਚ ਸਥਿੱਤ ਕਰਨਾ ਸੀ ਪਰ ਬਹੁਤੇ ਅਖੌਤੀ ਯੋਗੀ ਆਸਣ, ਪ੍ਰਾਣਾਯਾਮ, ਕਾਇਆ ਸ਼ੁਧੀ, ਮੁੰਦਰਾ, ਖਟ ਚੱਕਰ ਆਦਿਕ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਦੁਆਰਾ ਸਰੀਰਕ ਤੇ ਮਾਨਸਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਸਵਾਮੀ ਬਣਨ ਨੂੰ ਹੀ ਯੋਗ ਦੀ ਸਫਲਤਾ ਸਮਝੀ ਬੈਠੇ ਸਨ। ਆਸਣ, ਪ੍ਰਾਣਾਯਾਮ

ਆਦਿਕ ਨਾਲ ਸਰੀਰਕ-ਸ਼ਕਤੀ ਤੇ ਸਵਾਸਥ ਵਿੱਚ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਵਾਧਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਾਧਕ ਲੰਮੀ ਉਮਰ ਭੋਗ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਰਿਧੀਆਂ ਸਿਧੀਆਂ ਦੇ ਦਿਖਾਵੇ ਨਾਲ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਮਗਰ ਲਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਸਦਾਚਾਰਕ ਜਾਂ ਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਉੱਚਾ ਚੁੱਕਣ ਵਾਲੀਆਂ ਨਹੀਂ। ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲਾ ਰੱਬ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਨਿਤ ਉੱਚਾ ਲਈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਅਨੇਕਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਨਾਮ ਉਸਦਾ ਮਨ ਪਵਿੱਤਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਬੁੱਧੀ ਉੱਜਲ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸਮਾਜਕ ਸੁਸ਼ੀਲਤਾ ਬਖ਼ਸ਼ਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਰੀਰਕ ਬਲ ਵੀ ਖੀਨ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੇਂਦਾ। ਬੇਅੰਤ ਰੱਬ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਬਾਰ ਬਾਰ ਮਨ ਅੱਗੇ ਲਿਆਉਣ ਨਾਲ ਉਸਦੀ ਕਲਪਣਾ ਬਹੁਤ ਬਲਵਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਥੋੜ੍ਹੀਆਂ ਜਹੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਾਲ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਜੀਵਨ ਹੈ ਹੀ ਨਿੱਤ ਅੱਗੇ ਵਧਦੀ ਚਾਲ। ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਭਾਵੇਂ ਕਿੰਨੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲਵੇ ਪਰ ਜੇ ਉਹ ਵੱਡੀ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਉਪਰੰਤ ਵੀ ਇਹ ਮੰਨ ਲਵੇ ਕਿ ਉਸਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਖ਼ਤਮ ਹਨ ਤਾਂ ਉਸਦਾ ਜੀਵਨ ਖੜ੍ਹੇ ਪਾਣੀ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੁਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਅੱਗੇ ਨਹੀਂ ਵਧ ਰਿਹਾ, ਉਹ ਪਿਛੇ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਯੋਗ ਦੁਆਰਾ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿੱਚ ਵਾਧਾ ਮਾੜਾ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਪਰ ਜੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਸਾਧਕ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੀ ਸ੍ਵੈ-ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਪੈਦਾ ਕਰੇ ਕਿ ਉਹ ਸਰੀਰਕ ਤੇ ਮਾਨਸਕ ਬਲ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵਧ ਕੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਤੇ ਆਤਮਕ ਬਲ ਦੀ ਲੋੜ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਾ ਕਰੇ ਤਾਂ ਇਹ ਰੁਕਿਆ ਹੋਇਆ ਵਿਕਾਸ ਸਾਧਕ ਵਿੱਚ ਹੰਕਾਰ ਪੈਦਾ ਕਰੇਗ ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਬਲ ਨੂੰ ਵਿਕਾਰਾਂ ਦੇ ਅਰਪਣ ਕਰਕੇ ਉਸਨੂੰ ਗਿਰਾਵਟ ਦੇ ਰਾਹ ਤੋਰ ਦੇਵੇਗਾ :

ਜੇ ਤਿਸੁ ਨਦਰਿ ਨਾ ਆਵਈ ਤ ਵਾਤ ਨਾ ਪੁਛੈ ਕੇ॥
ਕੀਟਾ ਅੰਦਰਿ ਕੀਟੁ ਕਰਿ ਦੋਸੀ ਦੋਸੁ ਧਰੇ॥

ਨਾਮ ਅਭਿਆਸੀ ਮਿਹਰ ਤੇ ਟੇਕ ਰਖਣ ਕਰਕੇ ਨਾ ਹੰਕਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਨਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਇੱਕ ਕੀਮਤ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਉਤੇ ਮੋਹਿਤ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਲੜ ਛਡਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਉਸ ਨੂੰ ਕਿੰਨੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਮਿਲ ਜਾਣ ਉਹ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਕੀਮਤਾਂ ਨਹੀਂ, ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਸੋਮਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਸੋਮੇ ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ ਹੋ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਕੀਮਤ ਦੀ ਥੁੜ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ; ਕੀਮਤ-ਹੀਣਾਂ ਨੂੰ ਕੀਮਤਾਂ ਤੇ ਥੋੜ੍ਹੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਬਹੁਤੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ :

ਨਾਨਕ ਨਿਰਗੁਣਿ ਗੁਣੁ ਕਰੇ ਗੁਣ ਵੰਤਿਆ ਗੁਣੁ ਦੇ ॥
ਤੇਹਾ ਕੋਇ ਨ ਸੁਝਈ ਜਿ ਤਿਸੁ ਗੁਣ ਕੋਇ ਕਰੇ॥ ੭॥

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਰੱਬ ਨੂੰ ਸਰਬ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਸੋਮਾ ਦਰਸਾ ਕੇ ਤੇ ਨਾਮ ਦੁਆਰਾ ਉਸਦਾ ਸੰਪਰਕ ਨੇੜੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਵਾ ਕੇ ਆਪਣੇ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਭੇਖੀ ਜੋਗੀਆਂ, ਕਰਮ ਕਾਂਡੀ ਤੀਰਥ ਯਾਤਰੀਆਂ ਤੇ ਮੂਰਤੀ ਪੂਜਕ ਫੋਕਟ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੇ ਭਰਮ ਜਾਲ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਧਾਰਮਕ ਲੀਡਰਾਂ ਦੀਆਂ ਇਹ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਜਨ ਸਾਧਾਰਨ ਨੂੰ ਸੱਚ ਦੇ ਰਾਹ ਤੋਂ ਖੁੰਝਾ ਕੇ ਦਿਮਾਗੀ ਭੰਬਲ ਭੂਸਿਆਂ ਤੇ ਆਰਥਕ ਕਸ਼ਟਾਂ ਵਿੱਚ ਗ੍ਰਸ ਰਹੀਆਂ ਸਨ।

(ਅ) ਪਉੜੀ ੮- ੧੫

ਜਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਗੁਣੀ ਨਿਧਾਨ ਰੱਬ ਤੋਂ ਨਾਮ ਅਭਿਆਸੀ ਨੂੰ ਅਨੇਕਾਂ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਇਕਰਾਰ ਦੁਆਉਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਨਾਲ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਲਪਣਾ ਅੱਗੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਭਿੰਨ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਚਿੱਤਰ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਕ ਅੱਤੁਟ ਪਰਵਾਹ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿੱਚ ਉਪਰੋਂ ਹੇਠਾਂ ਵਹਿ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਰਤਦੇ ਹੋਏ ਅਸੀਂ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਕੀਮਤਾਂ ਕਿਹਾ ਹੈ ਤੇ ਗੁਣੀ-ਨਿਧਾਨ ਰੱਬ ਨੂੰ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਸੋਮਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਸੋਮਾ, ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਪਰਵਾਹ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਵਰੋਸਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਵਿਧੀ ਸਭ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵਿਸਮਾਦ ਵਿਚ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਤੇ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਕਰਦੇ ਖੀਵੇ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਸੁਣਿਐ ਤੇ ਮੰਨੈ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਲਿਖਕੇ ਉਹ ਵਜਦ ਵਿੱਚ ਆ ਗਏ। ਪੰਜਵੀਂ, ਛੇਵੀਂ ਤੇ ਸਤਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਨਾਮ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕਰਦਿਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਲਮ ਕੁਝ ਹੌਲੀ ਚਲ ਰਹੀ ਸੀ ਪਰ ਹੁਣ ਇਸ ਨੂੰ ਖੁਲ੍ਹੀਆਂ ਵਾਗਾਂ ਮਿਲ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਜਿੰਨੀਆਂ ਕੁ ਉਚੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਕਲਪਣਾ ਵਿੱਚ ਆ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਸ਼ਾਇਦ ਹੀ ਕੋਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਲਮ ਤੋਂ ਬਚੀ ਹੋਵੇ।

ਸੁਣਿਐ ਦੀਆਂ ਚਾਰ ਪਉੜੀਆਂ ਦੀਆਂ ਅੰਤਲੀਆਂ ਤੁੱਕਾਂ ਬਹੁਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹਨ :

ਨਾਨਕ ਭਗਤਾ ਸਦਾ ਵਿਗਾਸੁ॥ ਸੁਣਿਐ ਦੂਖ ਪਾਪ ਕਾ ਨਾਸੁ ॥ ੮॥

ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਆਰਥਕ, ਪਦਾਰਥਕ, ਸਮਾਜਕ, ਬੌਧਕ, ਆਦਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਦੁਖ ਦਾ ਨਾਸ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ, ਸੁਹਜਾਤਮਕ, ਆਤਮਕ, ਆਦਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਪਾਪ ਦਾ। ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲਾ ਭਗਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਕੇ ਸਭ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦੁੱਖਾਂ ਤੇ ਪਾਪਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਸਦੀਵੀ ਕਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਅਮਰ ਜੀਵਨ ਦਾ ਭਾਗੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਮਰ ਜੀਵਨ ਕਦੇ ਵੀ, ਕਿਤੇ ਵੀ ਰੁਕਦਾ ਨਹੀਂ, ਸਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਦੀਵੀ ਵਿਕਾਸ ਦਾ

ਭਾਵ ਇਕੋ ਜਿਹੀ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਬੇਅੰਤ ਲੰਮਾ ਜੀਵਨ ਨਹੀਂ, ਨਿਤ ਨਵੇਂ ਅਨੁਭਵਾਂ ਵਾਲਾ ਜੀਵਨ ਹੈ। "ਵਿਗਾਸ" ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਸਾਧਾਰਨ ਅਰਥ ਹਨ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਜਾਂ ਖੇੜਾ। ਭਗਤ ਦਾ ਜੀਵਨ ਅਨੰਦ ਭਰਪੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਅਨੰਦ ਇਕਸਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਕਦੇ ਉਹ ਸੱਚ ਦਾ, ਕਦੇ ਸੁਹਜ ਦਾ, ਕਦੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ, ਇਤਿਆਦਿਕ, ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਨੰਦ ਮਾਣਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲੇ ਦੇ ਅੰਦਰ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾ ਅਨੰਦ ਦੇ ਸੋਮੇ ਫੁਟਦੇ ਹਨ ਤੇ ਹਰ ਵਕਤ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਬਰਖਾ ਹੁੰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸੁਣਿਐ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਸੂਚਨਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਜੋ ਕੀਮਤਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਉਹ ਨਾ ਕੇਵਲ ਵੰਨਗੀ ਵਿੱਚ ਅਦੁਤੀ ਹਨ, ਬਲਕਿ ਸਦੀਵਤਾ ਦੇ ਗੁਣੋਂ ਵੀ।

ਪਦਾਰਥਕ ਤੇ ਪਰਮਾਰਥਕ ਕਲਿਆਣ ਦੀ ਦੁਪਖਤਾ ਨੂੰ ਮੁਖ ਰਖਕੇ ਹੀ ਸਤਵੀਂ ਤੋਂ ਅਗਲੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਤਕ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਲੜੀ ਨੂੰ ਜਾਰੀ ਰਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੁਣਿਐ ਦੀਆਂ ਚਾਰ ਤੇ ਮੰਨੈ ਦੀਆਂ ਪਿਛਲੀਆਂ ਤਿੰਨ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿੱਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀਨੀ ਦੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤਰਬੀਬ ਦੇ ਨਿਯਮ ਦਾ ਪਤਾ ਲਾਉਣਾ ਕੁਝ ਕਠਨ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜੇ ਨਾ ਵੀ ਪਤਾ ਲੱਗੇ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ, ਜਾਂ ਅੱਗੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿੱਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਥਾਨ ਨੂੰ, ਸਮਝਣ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੱਤਾਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿੱਚ ਵਰਣਿਤ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਕੁਝ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੇਠਾਂ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਸਰੀਰਕ ਕੀਮਤਾਂ	– ਸੁਣਿਐ ਜੋਗ ਜੁਗਤਿ ਤਨਿ ਭੇਦ॥ (ਪਉੜੀ ੯)
ਪਦਾਰਥਕ ਕੀਮਤਾਂ	– ਮੰਨੈ ਨਾਨਕ ਭਵਹਿ ਨ ਭਿਖ॥ (੧੫)
ਬੌਧਿਕ ਕੀਮਤਾਂ	– ਸੁਣਿਐ ਸਾਸਤ ਸਿਮ੍ਰਿਤਿ ਵੇਦ॥ (੯) ਸੁਣਿਐ ਪੜਿ ਪੜਿ ਪਾਵਹਿ ਮਾਨੁ ॥ (੧੦) ਮੰਨੈ ਸੁਰਤਿ ਹੋਵੈ ਮਨਿ ਬੁਧਿ॥ ਮੰਨੈ ਸਗਲ ਭਵਣ ਕੀ ਸੁਧਿ॥ (੧੩)
ਸਦਾਚਾਰਕ ਕੀਮਤਾਂ	– ਸੁਣਿਐ ਸਰਾ ਗੁਣਾ ਕੇ ਗਾਹ ॥ (੧੧) ਸੁਣਿਐ ਹਾਥ ਹੋਵੈ ਅਸਗਾਹੁ ॥ (੧੧) ਮੰਨੈ ਮੁਹਿ ਚੋਟਾ ਨ ਖਾਇ॥ (੧੩)
ਸਦਾਚਾਰਕ ਬੌਧਕ ਕੀਮਤਾਂ	– ਸੁਣਿਐ ਸਤੁ ਸੰਤੋਖ ਗਿਆਨੁ ॥ (੧੦)
ਆਤਮਕ ਪਰਮਾਰਥਕ ਕੀਮਤਾਂ	– ਮੰਨੈ ਪਾਵਹਿ ਮੋਖੁ ਦੁਆਰ ॥ (੧੫) ਮੰਨੈ ਧਰਮ ਸੇਤੀ ਸਨਬੰਧੁ ॥ (੧੪)

ਸੁਣਿਐ ਲਾਗੈ ਸਹਜਿ ਧਿਆਨੁ॥ (੧੦)

ਆਤਮਕ-ਸਮਾਜਕ ਕੀਮਤਾਂ – ਮੰਨੈ ਪਰਵਾਰੈ ਸਾਧਾਰ ॥ (੧੫)

ਮੰਨੈ ਤਰੈ ਤਾਰੇ ਗੁਰੁ ਸਿਖ ॥ (੧੫)

ਮੰਨੈ ਪਤਿ ਸਿਉ ਪਰਗਟੁ ਜਾਇ ॥ (੧੫)

ਸੁਣਿਐ ਸੇਖ ਪੀਰ ਪਾਤਸ਼ਾਹ॥ (੧੧)

ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਇਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵੰਡ ਤੋਂ ਇਹ ਵੀ ਸੁਝਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆ ਨੂੰ ਨਾਮ ਜਪਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦੇਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿੱਚ ਬੁਧੀਮਾਨਾਂ, ਗ੍ਰਹਸਤੀਆਂ, ਸਦਾਚਾਰੀਆਂ, ਪੰਡਿਤਾਂ, ਕਾਇਆਂ ਸੋਧਣ ਵਾਲੇ ਜੋਗੀਆਂ, ਜਮਾਂ ਦੇ ਭੈ ਹੇਠ ਦਬੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਸੁਰਤੀਆਂ ਤੇ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਭੈ ਦੇ ਚੜ੍ਹਦੀਆਂ ਕਲਾਂ ਵਿੱਚ ਜੀਵਨ ਗੁਜ਼ਾਰਨ ਦੇ ਅਭਿਲਾਸ਼ੀਆਂ-ਅਨੇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਰੱਬ ਵਲ ਖਿੱਚਣ ਦਾ ਯਤਨ ਹੈ। ਰੱਬ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਪਿਆਰ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਤੇ ਬਹੁਪੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਤੇ ਸਿੱਖ ਦਾ ਪਿਆਰ, ਮਾਤਾ ਪਿਤਾ ਦਾ ਸੰਤਾਨ ਨਾਲ ਪਿਆਰ, ਮਾਲਕ ਤੇ ਸੇਵਕ ਦਾ ਪਿਆਰ, ਸ਼ਹੁ ਸੁਹਾਗਣ ਦਾ ਪਿਆਰ, ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਪਿਆਰ ਸਭ ਦੀ ਝਲਕ ਦੈਵੀ ਪਿਆਰ ਵਿੱਚ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਰੱਬੀ ਪਿਆਰ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੀਆਂ ਸਭ ਤੈਹਾਂ ਨੂੰ ਸਿੰਜਦਾ ਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੁਖੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿੱਚ ਰਚੀ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਹੁਵੰਨੀ ਪਿਆਰਾਂ ਦੇ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੇ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਗਤੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਥਾਂ ਪਰ ਥਾਂ ਦਿੱਤੇ ਹਨ ਪਰ ਉਪਰੋਕਤ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਵੱਖ ਵੱਖ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਲਿਸਟ ਦੇ ਕੇ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦੀ ਆਸ ਦੁਆ ਕੇ ਉਸ ਸਰਬ-ਪੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਪਕੜ ਵਿੱਚ ਆ ਸਕਣਾ ਸੰਭਵ ਕਰਾਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਜੁਗਾਂ ਜੁਗਾਂਤਰਾਂ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਦਾ ਪਾਤਰ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਸੁਣਿਐ ਤੇ ਮੰਨੈ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਦੋ ਗਰੁੱਪਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ ਕਿਸ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਕੀਤਾ ਜਾਏ? ਸਿਵਾਏ "ਸੁਣਿਐ" ਤੇ "ਮੰਨੈ" ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਫ਼ਰਕ ਤੋਂ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਫ਼ਰਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਸੁਣਿਐ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿੱਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ, ਉਹ ਮੰਨੈ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਨਾਲੋਂ ਬਹੁਤਾ ਹੇਠਲੇ ਦਰਜੇ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ, ਸਿਵਾਏ ਇਸ ਦੇ ਕਿ ਪਹਿਲੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਦੂਜੀਆਂ ਵਿੱਚ ਪਰਮਾਰਥਕ ਅੰਸ਼ ਕੁਝ ਵਧ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ

ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਇਕ ਦਿੱਕਤ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਪੁਰਾਤਨ ਭਾਰਤੀ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹਨ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਥੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਲੱਭਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਨਾ ਸੁਭਾਵਕ ਹੈ, ਪਰ ਜਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਉੜੀਆਂ ਉਤੇ ਲਗਾਈਏ ਤਾਂ ਉਹ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਢੁਕਦੇ ਨਹੀਂ। ਪੁਰਾਣੇ ਅਰਥਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸੁਣਿਐ (ਜਾਂ ਸ੍ਰਵਣ) ਦੇ ਅਰਥ ਪਵਿੱਤਰ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦਾ ਵਾਚਣਾ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਅੱਖਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਜਾਂ ਕੰਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸੁਣ ਕੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਾਚਣ ਵਿਚ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਭੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਮੰਨੈ (ਜਾਂ ਮੰਨਣ) ਦੇ ਅਰਥ ਪਵਿੱਤਰ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਉਤੇ ਬੁਧੀ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਟਿਕਾਉਣਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਤੱਤ ਦੀ ਸੋਝੀ ਹੋ ਸਕੇ। ਪਰ ਪਵਿੱਤਰ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਵਾਚਣ ਨਾਲ ਹੀ ਭਗਤ ਸਦੀਵੀ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰੀ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਇਹ ਗਲ ਕੁਝ ਜੱਚਦੀ ਨਹੀਂ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਨੂੰ ਇਕਾਗਰ ਬੁਧੀ ਨਾਲ ਸਮਝਣ ਦੀ ਫਲ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਮੋਖ ਦੁਆਰ ਜਹੀਆਂ ਪਦਵੀਆਂ ਤਕ ਪੁੱਜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਉਤੇ ਵੀ ਨਿਸਚਾ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਸੁਣਿਐ ਤੇ ਮੰਨੈ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿੱਚ ਅੰਕਿਤ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਨਾਮ ਅਭਿਆਸ ਦੁਆਰਾ ਤਾਂ ਸੰਭਵ ਮੰਨੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਪੁਸਤਕ ਅਧਿਐਨ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ, ਚਾਹੇ ਉਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਢੰਗ ਦਾ ਹੋਵੇ! ਨਾਮ ਅਭਿਆਸ ਵਿੱਚ ਸੁਣਿਐ ਤੇ ਮੰਨੈ ਦੀਆਂ ਦੋ ਵੱਖ ਵੱਖ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਸਮਝ ਸੌਖੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਮੰਨੈ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਦੀਆਂ ਅੰਤਲੀਆਂ ਤੁੱਕਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਿੱਧਾ ਨਾਮ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ :

ਐਸਾ ਨਾਮੁ ਨਿਰੰਜਨੁ ਹੋਇ॥ ਜੇ ਕੋ ਮੰਨਿ ਜਾਣੈ ਮਨਿ ਕੋਇ॥

ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਕਿਉਂਕਿ ਸੁਣਿਐ ਤੇ ਮੰਨੈ ਦੀਆਂ ਕਿਰਿਆਵਾ ਨੇੜੇ ਨੇੜੇ ਆਈਆਂ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਸੁਣੀਐ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਵੀ ਮੰਨੈ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਮ ਨਾਲ ਹੀ ਹੈ। ਜੇ ਸੁਣਿਐ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਨਾਮ ਨਾਲ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿੱਚ ਛੇਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀਆਂ ਅੰਤਲੀਆਂ ਤੁੱਕਾਂ ਯਾਦ ਆਉਣੀਆਂ ਸੁਭਾਵਕ ਹਨ :

ਮਤਿ ਵਿਚਿ ਰਤਨ ਜਵਾਹਰ ਮਾਣਿਕ ਜੇ ਇਕ ਗੁਰ ਕੀ ਸਿਖ ਸੁਣੀ॥
ਗੁਰਾ ਇਕ ਦੇਹਿ ਬੁਝਾਈ॥ ਸਭਨਾ ਜੀਆ ਕਾ ਇਕੁ ਦਾਤਾ॥
ਸੋ ਮੈ ਵਿਸਰਿ ਨ ਜਾਈ ॥੬॥

ਇਥੋਂ ਸੁਣਿਐ ਦੇ ਅਰਥ ਇਹ ਸਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲਾ ਸਾਧਕ ਪਹਿਲੋਂ ਗੁਰੂ ਤੋਂ ਇਹ ਗੱਲ ਸੁਣ ਕੇ ਕਿ ਰੱਬ ਸਭ ਕੀਮਤਾ ਦਾ ਸੋਮਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਲ ਝੁਕਦਾ ਹੈ। ਜਦ ਨਾਮ ਜਪਦਿਆਂ ਉਸ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਾਫ਼ੀ ਪੱਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਅੰਦਰੋਂ ਅਨੁਭਵ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰੱਬ ਕੀ ਹੈ ਤੇ ਕਿਹੋ ਜਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੰਨੈ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਸਾਧਕ ਨਾਮ ਦੋਹਾਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਵਿੱਚ

ਜਪਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਦੋਹਾਂ ਵੇਲੇ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਕਾਫ਼ੀ ਉਚੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆ ਹਨ ਪਰ ਸੁਣਿਐ ਵੇਲੇ ਉਸ ਦੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਰੱਬ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਗੁਰੂ ਦੇ ਦੱਸੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਮੰਨੈ ਵੇਲੇ ਉਹ ਸਿੱਧਾ ਆਪ ਰੱਬ ਦੇ ਰੂ-ਬ-ਰੂ ਪਹੁੰਚਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਰੱਬ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

(ਙ) ਪਉੜੀ ੧੬-੧੯

ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀਆਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਚਾਰ ਤੁੱਕਾ ਵਿੱਚ 'ਪੰਚ' ਸ਼ਬਦ ਪੰਜ ਵਾਰੀ ਦੁਹਰਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਵੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਕਾਫ਼ੀ ਕਠਨਾਈ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੋਈ ਹੈ। ਸੁਣਿਐ ਤੇ ਮੰਨੈ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਤੋਂ ਝਟ ਬਾਅਦ ਆਉਣ ਕਰਕੇ ਕੁਦਰਤੀ ਹੈ ਕਿ ਪੰਚ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਕਰਦਿਆਂ ਕਿਹਾ ਜਾਏ ਕਿ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਫਲਤਾ ਨਾਲ ਲੰਘ ਚੁਕਾ ਵਿਅਕਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸੁਣਿਐ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿੱਚ ਆਏ ਸ਼ਬਦ "ਭਗਤ" ਵੱਲ ਕੁਝ ਵਧੇਰੇ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਇਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਾਰ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿੱਚ ਹੀ ਆਇਆ ਹੈ, ਮੰਨੈ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ। ਤਦ ਇਸ ਬਾਰੇ ਇਹ ਸੋਚਣਾ ਸੁਭਾਵਕ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਭਗਤ ਕੇਵਲ ਉਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸੁਣਿਐ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਨਿਰਨਾ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਚ, ਭਗਤ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵਧ ਚੁਕਾ ਸਾਧਕ ਹੈ। ਪਰ ਹੁਣ ਦੇਖੋ ਚੌਂਤੀਵੀਂ ਤੋਂ ਸੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਵਰਣਿਤ ਪੰਜ ਖੰਡ! "ਪੰਚ" ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ, ਧਰਮ ਖੰਡ ਵਾਲੀ ਚੌਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਆਇਆ ਹੈ ਤੇ "ਭਗਤ" ਸੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ, ਕਰਮ ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੌਰਾਨ :

ਤਿਥੈ ਸੋਹਨਿ ਪੰਚ ਪਰਵਾਣੁ ॥ (ਪਉੜੀ ੩੪)
ਤਿਥੈ ਭਗਤ ਵਸਹਿ ਕੇ ਲੋਅ ॥ ਪਉੜੀ (੩੭)

ਇਥੇ ਭਗਤ ਦੇ ਪੰਚ ਤੋਂ ਬਾਦ ਆ ਜਾਣ ਕਰਕੇ ਜੇ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਿਆ ਜਾਏ ਕਿ ਭਗਤ ਪੰਚ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਵਿਕਸਤ ਹੈ ਤਾਂ ਪਹਿਲਾ ਨਿਰਨਾ ਉਲਟ ਜਾਏਗਾ। ਪਰ ਇਕੋ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਜਿਹੇ ਆਤਮ-ਵਿਰੋਧੀ ਨਿਰਨਿਆਂ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੇ ਹੋਣੇ। ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਹੱਲ ਇਹ ਮੰਨ ਕੇ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਸ਼ਬਦ ਕੇਵਲ ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲੇ ਸਾਧਕ ਲਈ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹਨ, ਪਰ ਇਹ ਪਹਿਲੀ ਜਾਂ ਪਿਛਲੀ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਸੂਚਕ ਨਹੀਂ ਬਣਾਏ ਗਏ। ਸੋ ਸਾਧਕ, ਅਭਿਆਸੀ, ਭਗਤ, ਪੰਚ ਸਭ ਇਕੋ ਜਹੇ ਅਰਥ ਰਖਦੇ ਹਨ। ਮੰਨੈ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਤਕ ਪਹੁੰਚੇ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਵੀ ਭਗਤ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸੁਣਿਐ ਦੇ ਅਭਿਆਸੀ ਲਈ ਪੰਚ ਸ਼ਬਦ ਵਿਵਰਜਤ ਨਹੀਂ। ਸੁਣਿਐ ਤੇ

ਮੰਨੇ ਦੀਆਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਲੰਘ ਚੁਕੀਆਂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਲਈ ਵੀ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਣੇ ਇਕੋ ਜਹੇ ਠੀਕ ਹੋਣਗੇ। ਤਾਤਪਰਜ ਇਹ ਕਿ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੇ ਪੰਚ ਦੇ ਅਰਥ ਭਗਤ ਕਰਨੇ ਗ਼ਲਤ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਹੇਠਲੀਆਂ ਤੁੱਕਾਂ ਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਪੰਚਾ ਕਾ ਗੁਰੁ ਏਕੁ ਧਿਆਨ ॥ (੧੬)
ਸੁਣਿਐ ਲਾਗੈ ਸਹਜਿ ਧਿਆਨੁ ॥ (੧੦)

ਭਗਤ ਸਹਿਜ ਧਿਆਨ ਦਾ ਅਭਿਆਸੀ ਹੈ ਤੇ ਪੰਚ ਇੱਕ ਧਿਆਨ ਦਾ। ਅਸੀਂ ਸਹਿਜ ਧਿਆਨ ਨੂੰ ਇੱਕ ਧਿਆਨ ਤੋਂ ਉਰਲਾ ਅਭਿਆਸ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ। ਭਗਤ ਤੇ ਪੰਚ ਦੋਵੇਂ ਉਚ-ਅਭਿਆਸੀ ਹਨ ਤੇ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਧਿਆਨ ਇਕੋ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਦਾ ਧਿਆਨ ਇਕ (ਜਾਂ ਇਕਾਗਰ) ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਓਹੋ ਸਹਿਜ ਧਿਆਨੀ ਹੈ। ਸੋ ਸੁਣਿਐ ਤੇ ਮੰਨੈ ਤੋਂ ਅਗਲੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿੱਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਵਰਣਿਤ ਸਾਧਕ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਹੀ ਹੋਰ ਵਿਆਖਿਆ ਹੈ।

ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਪੰਚ ਦੇ ਇਕ ਧਿਆਨ ਉੱਤੇ ਵਧੇਰੇ ਰੌਸ਼ਨੀ ਪਾਉਂਦਿਆਂ ਪਹਿਲੇ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਅੰਦਰ ਰਚਨਾ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਡੂੰਘਾ ਹੈ :

ਜੇ ਕੋ ਕਹੈ ਕਰੈ ਵੀਚਾਰੁ॥ ਕਰਤੇ ਕੈ ਕਰਣੈ ਨਾਹੀ ਸੁਮਾਰੁ॥

ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ "ਦਾਤਿ ਕਰੇ ਦਾਤਾਰੁ" ਜਾਂ "ਸਭਨਾ ਜੀਆ ਕਾ ਇਕੁ ਦਾਤਾ" ਆਦਿਕ ਤੁੱਕਾਂ ਵਿੱਚ ਰੱਬ ਦੇ ਦਾਤਾਰ ਸਰੂਪ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਕੇ ਸੁਣਿਐ ਤੇ ਮੰਨੈ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿੱਚ ਉਸ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲੀਆਂ ਦਾਤਾਂ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਵਿਸਥਾਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ "ਕਰਤੇ ਕੈ ਕਰਣੈ ਨਾਹੀ ਸੁਮਾਰੁ" ਕਹਿ ਕੇ ਅਗਲੀਆ ਕਈ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿੱਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਉਹ ਇਹ ਦਸਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪੰਚ ਭਾਵੇਂ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰੇ ਭਾਵੇਂ ਬਾਹਰ, ਚਾਹੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਦਿਸਦਾ ਰੂਪ ਦੇਖੇ ਜਾਂ ਇਸ ਦੀ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿੱਚ ਵਿਆਪਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਕਰੇ, ਉਸ ਨੂੰ ਹਰ ਪਾਸੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦਿਸਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਉਹ 'ਵਾਹ' ਕਰਦਾ ਅਨੰਦਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮੀ ਦੇ ਅੰਦਰ ਜੋ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਫੁਹਾਰੇ ਫੁਟਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਦਕਾ ਹਰ ਵਕਤ ਉਸ ਦੇ ਨੈਣਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇਕ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਬਰਖਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ – ਜਿਸ ਵਸਤ ਨੂੰ ਉਹ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਉਸ ਉੱਤੇ ਕੋਈ ਇਲਾਹੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਧੂੜ ਦੇਂਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਪ੍ਰੇਮ ਭਾਵਾਂ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਬੜੀ ਰੀਝ ਨਾਲ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਤੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਦੋਵੇਂ ਪੱਖ ਚੰਗੀ

ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਘਾੜਦੇ ਹਨ। ਅੰਦਰੋਂ ਇਹ ਪ੍ਰੇਮ ਭਾਵ ਕਦੀ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਨ ਵਲ ਝੁਕਦੇ ਹਨ, ਕਦੇ ਆਪਣੀ ਤੁਛਤਾ ਵਲ। ਕਦੇ ਇਹ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੀ ਮਿਹਰ ਲਈ ਸ਼ੁਕਰਾਨੇ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਦੇ ਹਨ, ਕਦੇ ਆਪਣੇ ਔਗੁਣਾਂ ਉੱਤੇ ਪਛਤਾਵੇ ਦਾ। ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਉਂਤ ਐਸੀ ਬੰਨ੍ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਸਭ ਦੀ ਸੇਧ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਇਕਸੁਰ ਕਰਨ ਵਲ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮ ਦੀ ਪਰਖ ਇਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਦ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਦੇ ਭਾਵ ਜਾਗਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਬਾਹਰ ਦੀ ਹਰ ਵਸਤ ਅਲੌਕਿਕ ਤੇ ਅਤਿਅੰਤ ਸੁੰਦਰ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਦ ਆਪਣੀ ਤੁਛਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਅੰਦਰ ਤੀਬਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਜਗਤ ਅਨਰਵਚਨੀ ਜਾਂ ਅਕਥਨੀਅ ਸਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀਆਂ ਅੰਤਲੀਆਂ ਤੁੱਕਾਂ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ :

ਕੀਤਾ ਪਸਾਉ ਏਕੋ ਕਵਾਉ॥ ਤਿਸ ਤੇ ਹੋਏ ਲਖ ਦਰਿਆਉ॥
ਕੁਦਰਤਿ ਕਵਣ ਕਹਾ ਵੀਚਾਰੁ॥ ਵਾਰਿਆ ਨ ਜਾਵਾ ਏਕ ਵਾਰ॥
ਜੋ ਤੁਧੁ ਭਾਵੈ ਸਾਈ ਭਲੀ ਕਾਰ॥ ਤੂ ਸਦਾ ਸਲਾਮਤਿ ਨਿਰੰਕਾਰ ॥੧੬॥

ਅੰਤਲੀ ਤੁਕ ਤੋਂ ਸੂਚਨਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਸਦੀਵੀ ਸੱਚ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ "ਸਚਿਆਰਾ" ਅਵਸਥਾ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਲੱਛਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਰੱਬੀ ਹੁਕਮ ਅੱਗੇ ਸਿਰ ਨਿਵਾਉਣ ਦੀ ਉਤਕੰਠਾ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾ ਜਾਗਦੀ ਹੈ। ਅੰਤਲੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀ ਸਤਰ "ਹੁਕਮਿ ਰਜਾਈ ਚਲਣਾ" ਦੀ ਪੁੱਗੀ ਹੋਈ ਅਵਸਥਾ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੇਮੀ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੀ ਆਗਿਆਕਾਰੀ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾ ਤਦੇ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇ ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਤੀਬਰਤਾ ਉਸ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਪੁੱਜੀ ਹੋਵੇ ਜਿੱਥੇ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹਰ ਵਕਤ ਪ੍ਰੀਤਮ ਤੋਂ ਕੁਰਬਾਨ ਹੋਣ ਦੀ ਲੋਚਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਰਹੇ। ਇਹ ਲੋਚਾ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਵਧਦੀ ਨਿਮਰਤਾ ਜਾਂ ਘਟਦੀ ਹਉਮੈਂ (ਤ ਹਉਮੈਂ ਕਹੈ ਨ ਕੋਇ) ਦੀ ਸੂਚਕ ਹੈ। "ਵਾਰਿਆ ਨ ਜਾਵਾ ਏਕ ਵਾਰ" ਤੁਕ ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ। ਪ੍ਰੀਤਮ ਤੋਂ ਕੁਰਬਾਨ ਹੋਣ ਦੇ ਭਾਵ ਉਸ ਦੀ ਅਪਾਰ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇਖ ਕੇ ਜਾਗਦੇ ਹਨ। ਰੱਬ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਉਸ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਉਸ ਦੀ ਰਚੀ ਬੇਅੰਤ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਹਰ ਅੰਗ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਤੁੱਕਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਦੋ ਵਿੱਚ ਰਚਨਾ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ। ਬੇਅੰਤ ਰਚਨਾ ਦੇ ਰੂਬਰੂ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਅਸਚਰਜਤਾ ਦੇ ਜਾਂ ਵਿਸਮਾਦਕ ਭਾਵ ਜਾਗਦੇ ਹਨ। ਵਿਸਮਾਦਕ ਭਾਵ ਜਿਥੇ ਵੀ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੂਹਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਇਹ ਬਾਹਰਲੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਵਡਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਾਉਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਦਾ ਸਿੱਕਾ

ਮਨ ਉਤੇ ਬਿਠਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਇਹ ਦਰਸ਼ਕ ਨੂੰ ਅੰਦਰੋਂ ਛੋਟਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਾਉਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਉਸ ਵਿੱਚ ਨਿਮਰਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਨਿਮਰਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰੇਮ ਭਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਆਗਿਆਕਾਰੀ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਨਾਲ ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਹੁਣੇ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਇਹ ਵਿਆਖਿਆ ਬੇਅੰਤਤਾ, ਵਿਸਮਾਦ, ਨਿਮਰਤਾ, ਪ੍ਰੇਮ, ਆਗਿਆਕਾਰੀ ਤੇ ਸੱਚ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜਿਸ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਸ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਤਰਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹਨ, ਨਿਰਾ ਬੌਧਕ ਵਰਣਨ ਨਹੀਂ। ਜੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅੰਗਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਮ ਵੀ ਰਲਾ ਲਓ ਤਾਂ ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਵਿਸ਼ਾ ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਅੰਕਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਨ ਵਿੱਚ ਬਾਕੀ ਦੀ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਬਿਲਕੁਲ ਆਸਾਨ ਹੈ। ਜਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨਾਮ ਦੁਆਰਾ ਉਪਜੀ ਇਕਾਗਰ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਧਿਆਨ ਅੰਦਰੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢ ਕੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਵਲ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਧਰਤ, ਆਕਾਸ਼, ਜੀਅ, ਜੰਤ, ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਉਹ ਵਿਸਮਾਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਆਕਾਸ਼ ਚਕ੍ਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਬਿਨਾਂ ਥੰਮ੍ਹਾਂ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਧਰਤੀ ਹੈਰਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਬਿਨਾਂ ਆਸਰੇ ਆਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਲਟਕ ਰਹੀ ਹੈ। ਉਪਰੰਤ ਜੀਅ ਜੰਤਾਂ ਦੀ ਬੇਸ਼ੁਮਾਰਤਾ ਅਸਚਰਜਤਾ ਦੇ ਭਾਵ ਜਗਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਕਾਗਰ ਚਿਤ ਪੰਚ ਦਾ ਨਾਂ ਲੈ ਕੇ ਉਹ ਅਜਿਹੇ ਵਿਸਮਾਦਕ ਭਾਵਾਂ ਦੇ ਕੁਝ ਪ੍ਰਮਾਣ ਇਉਂ ਦੇਂਦੇ ਹਨ :

ਧੌਲੁ ਧਰਮੁ ਦਇਆ ਕਾ ਪੂਤੁ॥ ਸੰਤੋਖੁ ਥਾਪਿ ਰਖਿਆ ਜਿਨਿ ਸੂਤਿ॥
ਜੇ ਕੋ ਬੁਝੈ ਹੋਵੈ ਸਚਿਆਰੁ॥ ਧਵਲੈ ਉਪਰਿ ਕੇਤਾ ਭਾਰੁ॥
ਧਰਤੀ ਹੋਰੁ ਪਰੈ ਹੋਰੁ ਹੋਰੁ॥ ਤਿਸ ਤੇ ਭਾਰੁ ਤਲੈ ਕਵਣੁ ਜੋਰੁ॥
ਜੀਅ ਜਾਤਿ ਰੰਗਾ ਕੇ ਨਾਵ॥ ਸਭਨਾ ਲਿਖਿਆ ਵੁੜੀ ਕਲਾਮ॥
ਇਹੁ ਲੇਖਾ ਲਿਖਿ ਜਾਣੈ ਕੋਇ॥ ਲੇਖਾ ਲਿਖਿਆ ਕੇਤਾ ਹੋਇ॥
ਕੇਤਾ ਤਾਣੁ ਸੁਆਲਿਹੁ ਰੂਪੁ॥ ਕੇਤੀ ਦਾਤਿ ਜਾਣੈ ਕੌਣੁ ਕੂਤੁ॥

ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰਾਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਮੁਖ ਅੰਗ ਵਿਸਮਾਦਕ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹੈ, ਹੋਰ ਸਦਾਚਾਰਕ, ਸਮਾਜਕ, ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਜਾਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਨੁਕਤੇ ਅਧੀਨ ਮਹੱਤਤਾ ਵਾਲੇ ਹਨ। ਪਿਛਲੇ ਅੱਧ ਦੀਆਂ ਛੇ ਤੁੱਕਾਂ ਦੀ ਭਾਵਕ ਨੁਹਾਰ ਤਾਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ, ਸ਼ਕਤੀ ਤੇ ਉਪਜ ਦੀ ਅਮੁਕਤਾ ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਸੂਖਮ-ਚਿਤ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਡੂੰਘੇ ਰਸ ਵਿੱਚ ਪਰੋ ਕੇ

ਇਕਾਗਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਇਕਾਗਰ-ਚਿਤ ਲੋਕ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦੇ ਕਿਸੇ ਪੱਖ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਉਪਜੇ ਅਨੰਦ ਦਾ ਕੋਈ ਪਾਰਾਵਾਰ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਇਸ ਵਿਸਮਾਦਕ ਅਨੰਦ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦੇਣ ਲਈ ਲੇਖੇ ਦਾ ਬਿੰਬ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਵੱਡੇ ਵੱਡੇ ਸ਼ਾਹਾਂ ਪਾਤਸ਼ਾਹਾਂ ਦੇ ਲੇਖੇ ਲੰਮੀਆਂ ਲੰਮੀਆਂ ਤੇ ਵੱਡੀਆਂ ਵੱਡੀਆਂ ਵਹੀਆਂ ਵਿੱਚ ਲਿਖੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ, ਪਰ ਉਹ ਲੇਖਾ ਕਿੱਡਾ ਵੱਡਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਸਭ ਜੀਵਾਂ, ਵਸਤਾਂ, ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਤੇ ਸੁੰਦਰਤਾਈਆਂ ਦਾ ਹਿਸਾਬ ਕੀਤਾ ਹੋਵੇ! ਇਕ ਦਰਿਆ, ਚਾਂਦੀ ਲਦੀਆਂ ਬਰਫ਼ਾਨੀ ਚੋਟੀਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਜਨਮ ਲੈ ਕੇ, ਨੀਲੇ ਸਾਗਰਾਂ ਤਕ ਪਹੁੰਚਣ ਤਕ ਕਿੰਨੀਆਂ ਸੁੰਦਰ ਆਬਸ਼ਾਰਾਂ, ਘੁੰਮਣ-ਘੇਰੀਆਂ ਤੇ ਝੀਲਾਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਥਾਂ ਥਾ ਤੇ ਕਿੰਨੀਆਂ ਪਣਚੱਕੀਆਂ ਤੇ ਹੋਰ ਸ਼ਕਤੀ-ਯੰਤਰਾਂ ਨੂੰ ਚਲਾਉਂਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿੰਨੀਆਂ ਖੇਤੀਆਂ ਤੇ ਬਾਗ਼ਾਂ ਨੂੰ ਸਿੰਜਦਾ ਤੇ ਉਪਜਾਊ ਬਣਾਉਂਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ! ਜੇ ਇਸ ਦਰਿਆ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ, ਸ਼ਕਤੀ ਤੇ ਉਪਜ ਦਾ ਲੇਖਾ ਕਰਨ ਲਗੀਏ ਤਾਂ ਅਸੰਭਵ ਹੈ, ਪਰ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿੱਚ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਕਿੰਨੇ ਦਰਿਆ ਹਨ। ਸਭ ਦੇ ਲੇਖੇ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਖ਼ਿਆਲ ਨਾਲ ਹੀ ਕਲਪਣਾ ਚਕਰਾ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਜਿਹੇ ਬਿੰਬਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪਾਠਕ ਦੀ ਕਲਪਣਾ ਨੂੰ ਬਾਰ ਬਾਰ ਤਕੜੇ ਹਲੂਣੇ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਕਲਪਣਾ ਦੀ ਜਾਗਰਤ ਨੂੰ ਖ਼ਾਸ ਮਹੱਤਤਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਧਰਤੀ ਦੇ ਆਸਰੇ, ਧੌਲੇ ਬਲਦ ਦਾ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਕਲਪਣਾ ਨੂੰ ਟੁੰਬਣ ਦੀ ਬੇਅੰਤ ਸਮਰਥਾ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਪਲ ਭਰ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਰਖ ਕੇ ਕੇਵਲ ਕਲਾਤਮਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਇੱਕ ਐਸੇ ਸੁੰਦਰ, ਦੁੱਧ ਵਰਗੇ ਸਫ਼ੇਦ, ਬੌਲਦ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਬਣਾਈਏ ਜਿਹੜਾ ਕਰੋੜਾਂ, ਅਰਬਾਂ, ਖ਼ਰਬਾਂ ਮਣ (ਜਾਂ ਟਨ) ਧਰਤੀ ਦਾ ਭਾਰ ਦੋ ਸਿੰਗਾਂ ਉੱਤੇ ਅਡੋਲ ਸਾਂਵਿਆਂ ਕਰੀ ਬੈਠਾ ਹੈ ਤਾਂ ਵਚਿੱਤਰਤਾ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨਾਲ ਭਰੇ ਜਾਣੋਂ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦੇ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਧਾਰ ਕੇ ਸੋਚੀਏ ਕਿ ਧਰਤੀ ਚਾਰੇ ਪਾਸਿਉਂ ਗ੍ਰਹਿ-ਖਿੱਚਾਂ ਨਾਲ ਘਿਰ ਕੇ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣਾ ਸੰਤੁਲਨ ਕਾਇਮ ਰਖ ਰਹੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਗ੍ਰਹਿ-ਖਿੱਚ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਹੋਰ ਵੀ ਅਸਚਰਜ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਧਰਤੀ ਦੇ ਭੂਗੋਲਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਪੱਖ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰੀਏ ਤਾਂ ਵੀ ਹੈਰਾਨੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ ਦੇ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਖੇਰੂੰ ਖੇਰੂੰ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਪਰਵਿਰਤੀਆਂ-ਸਵਾਰਥ, ਘਿਰਨਾ, ਈਰਖਾ, ਕ੍ਰੋਧ, ਲੋਭ, ਮੋਹ ਆਦਿਕ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਦਇਆ, ਧਰਮ, ਸੰਤੋਖ ਵਰਗੇ ਸਦਗੁਣ ਕਿਵੇਂ ਇਸ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖ ਰਹੇ ਹਨ। ਧਰਤੀ, ਸਮਾਜ, ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਇੱਕ ਇੱਕ ਪੱਖ, ਇੱਕ ਇੱਕ ਅੰਗ, ਦੇਖਣ ਵਾਲੀ ਅੱਖ ਲਈ ਵਚਿੱਤਰ ਤੇ ਅਲੌਕਿਕ ਹੈ।

ਸਤਾਰ੍ਹਵੀਂ ਤੇ ਅਠਾਰ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਵਿਸਮਾਦ ਉਪਜਾਉਣ ਦੀ ਵਿਧੀ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਪੈਂਤੜਾ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਹੁਣ ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਅਨਗਿਣਤ ਕਹਿਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਝਾਕੀਆਂ ਸਾਡੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕੀਤੀ ਹਨ। ਸਤਾਰ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦਾ ਸੁਝਾ ਤਾਂ ਦਇਆ, ਧਰਮ, ਸੰਤੋਖ ਆਦਿਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੇ ਦਿੱਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ, ਅਠਾਰ੍ਹਵੀਂ ਦਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਲਟਵੇਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਪਉੜੀਆਂ ਦੇ ਅੰਤ ਉਤੇ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀਆਂ ਅੰਤਲੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਦੁਹਰਾਏ ਜਾਣ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸਮਾਦ ਦੀ ਜਿਸ ਰੌਅ ਵਿੱਚ ਆ ਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਉਹ ਪਉੜੀ ਰਚੀ ਸੀ, ਉਸ ਦਾ ਪਰਵਾਹ ਹਾਲੇ ਜਾਰੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਉੱਤਮ ਤੇ ਨੀਚ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਿਸੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਕਸੌਟੀ ਉੱਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਫ਼ਰਕ ਨੂੰ ਮਿਣਨ ਦਾ ਯਤਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਹੇ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵੇਖਣਾ ਯੋਗ ਨਹੀਂ, ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਉੜੀਆਂ ਨੂੰ ਸਦਾਚਾਰਕ ਬਿਰਤੀ ਨਾਲ ਪੜ੍ਹਨਾ ਵਾਜਬ ਨਹੀਂ। ਜਿਸ ਉੱਚੇ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਖਲੋ ਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸਮੂਹਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖ ਰਹੇ ਹਨ, ਉਥੋਂ ਨੇਕੀ ਬਦੀ ਦੇ ਭਿੰਨ ਭੇਦ ਵਿਸਮਾਦਕ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਭੱਠੀ ਵਿੱਚ ਢਲ ਕੇ ਮਿਟ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਨੇਕੀ ਬਦੀ ਦੇ ਵਿਤਕਰੇ ਕਰਨੇ ਨਾਨਤ੍ਵ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਹੈ, ਏਕਤ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਹੈ, ਏਕਤ੍ਵ ਦੀ ਬਿਰਤੀ "ਕੌਣ ਭਲੇ ਕੌਣ ਮੰਦੇ" ਦੀ ਟੀਸੀ ਤੋਂ ਹੇਠਾਂ ਨਹੀਂ ਉੱਤਰ ਸਕਦੀ । ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿੱਚ ਹਰ ਚੰਗੀ ਮੰਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨਾਲ 'ਅਸੰਖ' ਸ਼ਬਦ ਜੋੜਨ ਤੋਂ ਸੁਝਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕੇਵਲ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਵਲ ਧਿਆਨ ਦੁਆਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਬੇਅੰਤਤਾ ਨੂੰ ਉਹ ਜਾਗਰਤ ਕਲਪਣਾ ਲਈ ਵਿਸਮਾਦ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਅੱਗੋਂ ਸੱਚ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਤਕ ਲਿਜਾਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਿਮਰਨ ਹੀ ਹੈ। ਸਿਮਰਨ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਿਸਮਾਦ ਹੈ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋ ਪਉੜੀਆਂ ਦਾ ਇੱਕ ਅਰਧ-ਚੇਤਨ ਲਾਭ ਹੋਰ ਵੀ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟਾਚਾਰ ਦੇਖ ਕੇ ਵਿਸ਼ਾਦ-ਭਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਗ੍ਰਸਤ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਧੀਰਜ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖਤਾ ਕੇਵਲ ਬਦ-ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਹੀ ਸੰਮਿਲਤ ਨਹੀਂ, ਨੇਕ ਵੀ ਬੇਅੰਤ ਹਨ।

ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦਾ ਮੁਖ "ਅਸੰਖ" ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੁਆਰਾ ਵਿਸਮਾਦ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਜਾਰੀ ਰਖਦਾ ਹੈ :

ਅਸੰਖ ਨਾਵ ਅਸੰਖ ਥਾਵ॥ ਅੰਗਮ ਅਗੰਮ ਅਸੰਖ ਲੋਅ॥

ਅਸੰਖ ਕਹਹਿ ਸਿਰਿ ਭਾਰੁ ਹੋਇ॥

ਹੁਣ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਧਰਤੀ ਤੇ ਇਸ ਦੀਆਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਅਸੰਖਾਂ ਮੀਲ ਦੇ ਫ਼ਾਸਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਫੈਲੇ ਆਕਾਸ਼ੀ ਗ੍ਰੇਹਾਂ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਨਗਣਿਤ ਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਦੇ ਕੁਝ ਕੁ ਨਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਗਿਣ ਦਿੱਤੇ ਸਨ ਪਰ ਆਕਾਸ਼ੀ ਗ੍ਰੇਹਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਗਿਣਨੇ ਅਪ੍ਰਸੰਗਕ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦੇ। ਆਮ ਪਾਠਕ ਅਜਿਹੇ ਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਨਾਵਾਕਫ਼ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਗ੍ਰੇਹਾਂ ਦੀ ਬੇਅੰਤ ਗਿਣਤੀ ਇੰਨੀ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਖੇਪ ਮਾਤਰ ਜ਼ਿਕਰ ਵੀ ਅਸਚਰਜਤਾ ਉਪਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਫਿਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਲੇਖੇ ਵਾਲੇ ਬਿੰਬ ਨਾਲ ਮਿਲਦਾ ਜੁਲਦਾ ਕਥਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਸੰਖ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਤਿੰਨ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿੱਚ ਬਾਰ ਬਾਰ ਵਰਤਿਆ ਹੈ ਪਰ ਰਚਨਾ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਲਈ ਇਹ ਵੀ ਇੰਨੀ ਛੋਟੀ ਇਕਾਈ ਹੈ ਕਿ ਮਿਲਣ ਵਾਲਾ ਸ਼ਰਮਸਾਰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਤਾਂ ਅਜਿਹੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਰਚਨਹਾਰ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਵਰਨਣ ਕਰਨ ਦਾ ਹੀਆ ਕਰਨ ਨੂੰ ਹੀ ਪਾਪ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਕੀ ਫਿਰ ਚੁਪ ਸਾਧ ਲਈ ਜਾਏ ? ਨਹੀਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਲਕ "ਨੇਤੀ ਨੇਤੀ" ਦੇ ਵੇਦਾਂਤਕ ਨਾਅਰੇ ਦੀ ਸਪਿਰਿਟ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਨਿਪਟ ਚੁਪ ਰਹਿਣ ਦੇ ਹਾਮੀ ਨਹੀਂ। ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਸ਼ਬਦ, ਸੰਕਲਪ, ਬਿੰਬ ਜਾਂ ਅਲੰਕਾਰ, ਰਚਨਹਾਰ ਦਾ ਪੂਰਾ ਵਰਣਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਤਦ ਵੀ ਬੇਅੰਤ ਰਚਨਾ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਜਦ ਮਨੁੱਖ ਵਿਸਮਾਦ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤ ਕਰਨੋਂ ਰੁਕ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਬਦ ਨਾ ਕੇਵਲ ਨਿਤ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਰਤੋਂ ਵਿਹਾਰ ਲਈ ਲੁੜੀਂਦੇ ਹਨ ਬਲਕਿ ਭਾਵਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਵੀ। ਹਰ ਕਲਾਕਾਰ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਲਈ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਅਸਮਰਥਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਅਪੂਰਨ ਹਥਿਆਰ ਨੂੰ ਵਰਤਦਾ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਕਲਾਤਮਕ ਤੇ ਵਿਹਾਰਕ ਦੋਹਾਂ ਪ੍ਰਯੋਗਾਂ ਨੂੰ ਮਹੱਤਤਾ ਦੇਂਦੇ ਹੋਏ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਪਮਾ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਅਖਰੀ ਨਾਮੁ ਅਖਰੀ ਸਾਲਾਹ॥ ਅਖਰੀ ਗਿਆਨੁ ਗੀਤ ਗੁਣ ਗਾਹ॥
ਅਖਰੀ ਲਿਖਣੁ ਬੋਲਣੁ ਬਾਣਿ॥ ਅਖਰਾ ਸਿਰਿ ਸੰਜੋਗੁ ਵਖਾਣਿ॥

ਨਾਮ ਜਪਣ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਕੋਈ ਧਾਰਮਕ ਨੇਤਾ ਅੱਖਰਾਂ ਜਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਤੋਂ ਮੂੰਹ ਨਹੀਂ ਮੋੜ ਸਕਦਾ। ਭਾਵੇਂ ਰੱਬ ਨੂੰ ਕਿੰਨਾਂ ਹੀ ਅਕੱਥ ਕਹੀਏ ਉਸ ਦਾ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਨਾਂ ਰਖਣਾ ਹੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਪਾਪ ਮਾਫ਼ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੇ ਇਹ ਮੰਨ ਲਈਏ ਕਿ ਨਾਂ ਰਖਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਕੇਵਲ ਬਿਰਤੀ ਦੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਵਿੱਚ ਸਹਾਇਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਹੈ, ਰੱਬ ਨੂੰ ਹੂਬਹੂ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਲਈ

ਨਹੀਂ। ਇਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅੱਖਰਾਂ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਲਿਖਤੀ ਤੇ ਜ਼ਬਾਨੀ ਦੋਹਾਂ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਭਾਵ ਲੈ ਰਹੇ ਹਨ, ਜਿਹਾ ਕਿ ਉਪਰ ਤੀਸਰੀ ਸਤਰ ਤੋਂ ਸਿਧ ਹੈ। ਰੱਬ ਦੇ ਸਭ ਨਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਨਿਗੂਣੇ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਅਤੀ ਪਵਿੱਤਰ ਹਨ। ਸਿਮਰਨ ਤੇ ਕਲਾ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਛੁਟ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਦੈਵੀ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵੀ ਹੈ। ਜਦ ਨਿਰੰਕਾਰ ਅੰਦਰ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਫੁਰਨਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਦੇ ਹੁਕਮ ਦਾ ਐਲਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਫੁਰਨੇ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਨੂੰ ਵੀ "ਸ਼ਬਦਾਂ" ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਿੰਦੂ ਮਤ ਵਿੱਚ "ਓਮ" ਤੇ ਇਸਲਾਮ ਵਿੱਚ "ਕੁਨ" ਰਚਨਾਤਮਕ ਪਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਸੂਚਕ ਸ਼ਬਦ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਕ ਮਾਤਰ ਹਨ ਪਰ ਦੈਵੀ ਪ੍ਰਕਰਨ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਝ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਨਾ ਕੁਝ ਸਹਾਇਤਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। "ਸ਼ਬਦਾਂ" ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਫੁਰਨਾ ਤੇ ਹੁਕਮ ਦੇ "ਸੰਕਲਪ" ਵੀ ਦੈਵੀ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਚਿੰਨ੍ਹਮਾਤਰ ਹੀ ਹਨ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਅਸੀਂ ਅਜਿਹੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਉਕੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਰੱਬ ਦੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਕਰਮ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਚਿੰਨ੍ਹਾਤਮਕ "ਸ਼ਬਦਾਂ" ਤੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਅਵੱਸ਼ ਲੋੜ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਉਪਰੰਤ, ਹਰੇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਸਮੇਂ, ਰੱਬ ਉਸ ਬਾਰੇ ਜੋ ਹੁਕਮ ਨਿਸ਼ਚਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਵੀ ਸ਼ਬਦ ਹੀ ਵਰਤਣੇ ਪੈਣਗੇ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਵੀ ਸੰਕੇਤ ਹੀ ਹਨ। "ਅਖਰਾ ਸਿਰਿ ਸੰਜੋਗ ਵਖਾਣਿ" ਸਤਰ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਣੀ ਦੇ ਹੁਕਮ ਦੀ ਚਰਚਾ ਨੂੰ ਸੰਕੇਤ ਮਾਤਰ ਸਿਧ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਰਚਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸੰਕੇਤਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਅੱਗੇ ਜਾਰੀ ਹੈ :

ਜਿਨਿ ਇਹਿ ਲਿਖੇ ਤਿਸੁ ਸਿਰਿ ਨਾਹਿ॥
ਜਿਵ ਫੁਰਮਾਏ ਤਿਵ ਤਿਵ ਪਾਹਿ॥
ਜੇਤਾ ਕੀਤਾ ਤੇਤਾ ਨਾਉ। ਵਿਣੁ ਨਾਵੈ ਨਾਹੀ ਕੋ ਥਾਉ॥

ਅੰਤਲੀਆਂ ਦੋ ਸਤਰਾਂ ਇਸ ਕਠਨ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧ ਕਠਨ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਤਾਂ ਕਰਤਾਰ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਪਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵਿਆਖਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਾਡੇ ਸ਼ਬਦ ਚਿੰਨ੍ਹਾਤਮਕ ਹਨ,ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਾਰੀ ਰਚਨਾ ਹੀ ਚਿੰਨ੍ਹਾਤਮਕ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰੱਬ ਦਾ ਇੱਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਕਵੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਅਸਲ ਕਵਿਤਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਅਸਲ ਕਵਿਤਾ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰਲਾ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸ਼ਬਦ ਕੇਵਲ ਉਸ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਗਟ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰੱਬ ਦੀ ਇੱਕ ਬਾਹਰਲੀ ਕਵਿਤਾ ਹੀ ਹੈ, ਅਸਲ ਕਵਿਤਾ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੈ। ਭਾਵ ਅਸਲ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਿਰਾਕਾਰ ਹੈ।

ਸਾਕਾਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਿਰਾਕਾਰ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਰੂਪ ਹੈ। ਜੋ ਸਾਕਾਰ ਹੈ, ਪ੍ਰਗਟ ਹੈ, ਰਚਿਆ ਜਾ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਉਹ ਰੱਬ ਦੇ ਆਪੇ ਦਾ, ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਫੁਰਨਿਆਂ ਦਾ, ਸੁਭਾ ਦਾ, ਗੁਣਾਂ ਦਾ, ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੈ। ਜਦ ਅਸੀਂ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੇਖ ਕੇ ਉਸ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਨਾਂ ਘੜਦੇ ਹਾਂ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਸਰੇ ਉਸ ਦਾ ਨਾਮ ਜਪਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸਲ ਨਾਮ ਸਾਡੇ ਸ਼ਬਦ ਨਹੀਂ, ਰੱਬ ਦੇ ਗੁਣ ਹਨ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਿਰਾਕਾਰ, ਅਲਖ ਤੇ ਅਗੰਮ ਹਨ। ਇਹ ਨਿਰਾਕਾਰ ਗੁਣ, ਇਹ ਅਸਲ ਨਾਂ, ਇਹ ਸਾਡੇ ਨਾਮ ਦਾ ਅੰਦਰਲਾ ਆਧਾਰ, ਸਾਰੀ ਰਚਨਾ ਦੀ ਵੀ ਅਸਲੀਅਤ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਜੋ ਰਚਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਸਭ ਨਾਮ ਹੈ, ਭਾਵ ਚਿੰਨ੍ਹਮਾਤਰ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਚਿੰਨ੍ਹਮਾਤਰ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਅਸਲ ਨਾਮ, ਭਾਵ ਦੈਵੀ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਕੁਝ ਨਾ ਕੁਝ ਸੁਝਾ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੱਚ ਰੱਬ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨਾ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਹੈ ਪਰ ਰੱਬ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਤਕ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਮਨੁੱਖ ਪਾਸ ਹੋਰ ਕੋਈ ਵਸੀਲਾ ਨਹੀਂ, ਸੋ ਆ ਜਾ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਤੇ ਰੱਬ ਦੇ ਨਾਂ ਰੱਖ ਉਹ ਨਾਮ ਜਪਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਦੇ ਤਰਲੇ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਤਰਲੇ ਅਸਫਲ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੇ।

ਅਸੀਂ ਸਭ, ਜਿੱਥੋਂ ਤਕ ਰਚਨਾ ਦੇ ਭਾਗ ਹਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹਮਾਤਰ ਹਾਂ। ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਤੇ ਮੁਕਤ ਰੱਬ ਹੀ ਹੈ- ਜਿਨਿ ਏਹਿ ਲਿਖੇ ਤਿਸੁ ਸਿਰਿ ਨਾਹਿ।

(ਸ) ਪਉੜੀ ੨੦-੨੧

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੇ ਮੁਢ ਵਿੱਚ ਰੱਬ ਦੇ ਅੱਖਰਾਂ ਰੂਪੀ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ, ਬੁਧੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾ ਸਕਣ ਦੀ ਨਿਸਫਲਤਾ ਦੱਸਣ ਬਾਅਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹੀ, ਨਾਮ ਦਾ ਸਾਕਾਰ ਰੂਪ ਕਹਿ ਕੇ, ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਅੱਖਰਾਂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਦੀ ਹਾਮੀ ਭਰੀ ਹੈ। ਵੀਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਫਿਰ ਇਸ ਗੱਲ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਚਿੰਨ੍ਹ ਰੂਪੀ ਨਾਮ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦੇ ਸਮਰਥ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਨ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣਾ ਸਾਰਾ ਜੀਵਨ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਹੀ ਜੀਉਂਦਾ ਹੈ। ਰੰਗ ਮੰਚ ਉੱਤੇ ਖੇਡਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਨਾਟਕ ਅਸਲ ਜੀਵਨ ਨਹੀਂ, ਉਸ ਦੀ ਨਕਲ ਹੈ ਪਰ ਦਰਸ਼ਕ ਉਸ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਅਸਲ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਤੇ ਪਾਤਰਾਂ ਨਾਲ ਹਸਦਾ ਰੋਂਦਾ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਮਾਤਰ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਦਰਸ਼ਕ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸੁਧਾਰਦਾ ਹੈ। ਗਣਿਤ ਦੇ ਹਿੰਦਸੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਤਮਕ ਹਨ ਪਰ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਉੱਨਤੀ ਦੀ ਆਧਾਰ ਸ਼ਿਲਾ ਹਨ। ਧਾਰਮਕ ਚਿੰਨ੍ਹ- ਖੰਡਾਂ, ਸਵਾਸਤਿਕਾ, ਤ੍ਰਿਸ਼ੂਲ, ਸਲੀਬ ਆਦਿਕ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਤਾਂ ਲੋੜ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਜੀਵਨ ਦਾ

ਅਹਿਸਾਸ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਹਉਮੈਂ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਹਉਮੈਂ ਸੱਚ ਨਹੀਂ, ਕੂੜ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਆਇਆ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਨੂੰ ਪੀਡੇ ਹੱਥਾਂ ਨਾਲ ਪਕੜ ਕੇ ਰਖਦਾ ਹੈ ਤੇ ਅਨੇਕਾਂ ਢੰਗਾਂ ਨਾਲ ਇਸ ਨੂੰ ਪੱਠੇ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਦ ਤਕ ਮਨੁੱਖ ਸਚਿਆਰਾ ਪਦਵੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਕੇ ਹਉਮੈਂ ਰੂਪੀ ਕੂੜ ਜਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਿੱਚੋਂ ਨਿਕਲ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ ਉਸ ਨੂੰ ਇਹ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਾਟਕ ਖੇਡਣਾ ਹੀ ਪਵੇਗਾ, ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਨਜਿਠਣਾ ਹੀ ਪਵੇਗਾ। ਕਾਮ, ਕ੍ਰੋਧ, ਲੋਭ, ਆਦਿਕ ਪਰਵਿਰਤੀਆਂ ਜੀਵਨ ਦੀ ਜਿਸ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਦੀਆਂ ਹਨ ਉਹ ਸੱਚ ਜਾਂ ਅਸਲ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਉਲਟ ਹੈ, ਹਉਮੈਂ ਦੇ ਗ਼ੁਬਾਰ ਨੂੰ ਵਧਾਉਣ ਵਾਲੀ ਹੈ, ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਇਸੇ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਨੂੰ ਬਦਲਣਾ ਹੈ ਤਾਂ ਵੀ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਲੈਣੀ ਪਵੇਗੀ। ਨਾਮ ਰੂਪੀ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਾਮ ਰੂਪੀ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਕੱਟਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਜੀਉਣ ਵਾਲਾ ਮਨੁੱਖ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਡਿਗਦਾ ਹੈ, ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਉਠਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਟੱਬ ਵਿੱਚ ਪਏ ਗੰਦੇ ਪਾਣੀ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਲਈ ਉਸ ਲਈ ਸਾਫ਼ ਪਾਣੀ ਦੀ ਧਾਰ ਪਾਉਣੀ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ, ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗ਼ਲਤ ਦਿਸ਼ਾ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ (ਜਾਂ ਸੰਸਕਾਰ) ਨਸ਼ਟ ਕਰਲ ਲਈ ਠੀਕ ਦਿਸ਼ਾ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਸਾਰਥਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਨਾਮ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹਨ ਪਰ ਇਹ ਮਨ ਦੀ ਜੋ ਅਵਸਥਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਉਚੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਲ ਹੈ। ਉਚੇ ਜੀਵਨ ਵਾਲੀ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਵਾਲੀ ਉਸ ਦੀ ਰਚੀ ਬਾਣੀ ਵੀ ਅੱਖਰਾਂ ਰੂਪੀ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਚਿੰਨ੍ਹ ਉਸੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸਾਧਕ ਅੰਦਰ ਪੁਨਰ ਜਾਗਰਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਰਖਦੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅੱਖਰਾਂ ਦੀ, ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ, ਨਾਮ ਦੀ, ਸਾਰਥਕਤਾ ਅਸਲ ਹੈ, ਭੁਲੇਖਾ ਨਹੀਂ :

ਭਰੀਐ ਮਤਿ ਪਾਪਾ ਕੈ ਸੰਗਿ ॥ ਓਹੁ ਧੋਪੈ ਨਾਵੈ ਕੈ ਰੰਗਿ॥

ਇਹ ਜੀਵਨ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਕਾਮ, ਕ੍ਰੋਧ ਆਦਿਕ ਵਿਕਾਰਾਂ ਹੇਠ ਬੀਤ ਰਿਹਾ ਜੀਵਨ ਤੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਉਚਾ ਉਠ ਰਿਹਾ ਜੀਵਨ ਦੋਵੇਂ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਸਰ ਹੇਠ ਹਨ ਪਰ ਦੋਹਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਤਮਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਚਿੰਨ੍ਹਾਰਮਕ ਕਹਿ ਕੇ ਛੁਟਿਆਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜਿਹੜੇ ਅਖੌਤੀ ਵੇਦਾਂਤੀ ਦੇਸ ਉੱਤੇ ਹਮਲਾ ਹੋਣ ਵੇਲੇ "ਕੌਣ ਕਿਸੀ ਕੋ ਮਾਰਨੇ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਕੌਣ ਮਰਨੇ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਸਭ ਮਾਇਆ ਹੈ" ਦਾ ਨਾਅਰਾ ਲਾ ਕੇ ਧੀਆਂ ਭੈਣਾਂ ਦੀ ਪਤ ਬਚਾਉਣ ਦੇ ਆਪਣੇ ਮਰਦਊ ਕਰਤੱਵ ਨੂੰ ਪਿੱਠ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਉਹ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਵਾਲੇ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਏ ਬਗ਼ੈਰ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਤਕਰੇ ਕਰਨੇ ਬੰਦ ਕਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਇਹੋ ਜਹਿਆਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਤਾੜਨਾ

ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਫ਼ਰਕ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਸਚਿਆਰਾ ਹੀ ਅੱਖੋਂ ਓਹਲੇ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਚਿੰਨ੍ਹ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਨਹੀਂ :

ਪੁੰਨੀ ਪਾਪੀ ਆਖਣੁ ਨਾਹਿ। ਕਰਿ ਕਰਿ ਕਰਣਾ ਲਿਖਿ ਲੈ ਜਾਹੁ॥
ਆਪੇ ਬੀਜਿ ਆਪੇ ਹੀ ਖਾਹੁ॥ ਨਾਨਕ ਹੁਕਮੀ ਆਵਹੁ ਜਾਹੁ ॥੨੦॥

ਇਥੇ ਇਹ ਚਿਤਾਵਨੀ ਦੇਣ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜ਼ਰੂਰਤ ਇਸ ਕਰਕੇ ਵੀ ਸ਼ਾਇਦ ਪਈ ਹੈ ਕਿ ਸਤਾਰ੍ਹਵੀਂ ਅਠਾਰ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਉੱਚੇ ਨੀਵੇਂ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਤਕਰਾ ਕੀਤੇ ਬਗ਼ੈਰ ਸਮਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਦਾ ਆਪਣਾ ਅਨੁਭਵ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਆਏ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿੱਚ ਭੁਲੇਖੇ ਦੀ ਜੋ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਸੀ, ਉਸ ਦੀ ਸੁਧਾਈ ਹੁਣ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਪਾਪ ਪੁੰਨ ਤੋਂ ਪਾਰਲੀ ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਟੀਸੀ ਨੂੰ ਰਸਤਾ ਪਾਪ ਤੋਂ ਨਵਿਰਤੀ ਤੇ ਪੁੰਨ ਵਿੱਚ ਪਰਵਿਰਤੀ ਦੀਆਂ ਵਾਦੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘ ਕੇ ਹੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਸਾਧਕ ਨਾਮ ਜਪ ਕੇ ਸਚਿਆਰ ਬਣਦੇ ਹਨ, ਨਾਮ ਪਹਿਲੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਿਬੇਕ ਬੁੱਧ ਨੂੰ ਪ੍ਰਚੰਡ ਕਰ ਕੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਬਖ਼ਸ਼ਦਾ ਹੈ। ਸਦਾਚਾਰਕ ਬਿਰਤੀ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਵਿੱਚ, ਕਰਮ ਦੇ ਲੇਖੇ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ, ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ, ਕਾਫ਼ੀ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਵੀਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਪਾਪ ਪੁੰਨ ਵਿੱਚ ਵਿਤਕਰਾ ਕਰਨ ਦੀ ਜੋ ਤਾਕੀਦ ਹੈ ਉਸ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਪਾਠਕ ਦੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਇਹ ਚਿੰਤਾ ਜਾਗਣੀ ਸੁਭਾਵਕ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਪਾਪਾਂ ਤੋਂ ਬਚੇ ਤੇ ਪੁੰਨ ਕਮਾਵੇ। ਪੁੰਨ ਕੀ ਹੈ ? ਇਸ ਸਵਾਲ ਦਾ ਉੱਤਰ ਸੋਚਣ ਵੇਲੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਸਮਕਾਲੀਆਂ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਆਮ ਵਾਤਾਵਰਨ ਅਨੁਸਾਰ ਤੀਰਥ ਯਾਤਰਾ, ਤਪੱਸਿਆ, ਦਾਨ ਆਦਿਕ ਸ਼ੁਭ ਕਰਮ ਹੀ ਯਾਦ ਆਉਂਦੇ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਅਜਿਹੇ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਛੁਟਿਆਉਂਦੇ ਨਹੀਂ ਪਰ ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਸਾਰਾ ਜ਼ੋਰ ਇਸ ਗੱਲ ਉੱਤੇ ਹੈ ਕਿ ਧਾਰਮਕ ਸਾਧਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਨਾਮ ਸਰਬੋਤਮ ਹੈ। ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲੇ ਲਈ ਸਦਾਚਾਰਕ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਧਾਰਣੀ ਹੋਣਾ ਤਾਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਤਕ ਨਾਮ ਜਪਣ ਨੂੰ ਪਿਛੇ ਪਾਈ ਰਖਣਾ ਠੀਕ ਨਹੀਂ। ਨਾਮ ਤੇ ਸਦਾਚਾਰ ਨਾਲ ਨਾਲ ਹੀ ਚਲਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਅੱਗੇ ਕਹਿ ਆਏ ਹਨ ਕਿ ਨਾਮ ਪਾਪਾਂ ਨਾਲ ਭਰੀ ਮਤ ਨੂੰ ਧੋ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਇਕੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪਾਪਾਂ ਨੂੰ ਧੋਣ ਲਈ ਤੀਰਥ, ਦਾਨ, ਆਦਿਕ ਦੇ ਰਾਹ ਪੈਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸਿੱਧਾ ਨਾਮ ਦੇ ਰਾਹ ਪੈ ਜਾਓ :

ਤੀਰਥੁ ਤਪੁ ਦਇਆ ਦਤੁ ਦਾਨੁ॥ ਜੇ ਕੋ ਪਾਵੈ ਤਿਲ ਕਾ ਮਾਨੁ॥
ਸੁਣਿਆ ਮੰਨਿਆ ਮਨਿ ਕੀਤਾ ਭਾਉ॥ ਅੰਤਰਗਤਿ ਤੀਰਥ ਮਲਿ ਨਾਉ॥

ਸਭਿ ਗੁਣ ਤੇਰੇ ਮੈ ਨਾਹੀ ਕੋਇ॥ ਵਿਣੁ ਗੁਣ ਕੀਤੇ ਭਗਤਿ ਨ ਹੋਇ॥

ਨਾਮ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਸਦਾਚਾਰਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਹੈ ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਉੱਤਮ, ਪਰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਕਈ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਕੁਰਾਹੇ ਪੈਣ ਦੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਲਭ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਮਨ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੇਮ ਭਾਵ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਬਗ਼ੈਰ ਜੋ ਤੋਤਾ-ਰਟਣੀ ਜਾਪ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਇਹ ਸੋਚ ਕੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਉੱਨਤੀ ਵਲੋਂ ਅਵੇਸਲੇ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਨਾਮ ਆਪੇ ਸਾਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਕਰ ਦੇਵੇਗਾ। ਸਦਾਚਾਰਕ ਨਾਮ ਦੀ ਅਵੱਸ਼ ਭੂਮਿਕਾ ਭਾਵੇਂ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਇਹ ਨਾਮ ਦੀ ਪਰਖ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ। ਨਾਮ ਜਪਣ ਨਾਲ ਜੇ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਪਲਟਾ ਨਹੀਂ ਆ ਰਿਹਾ ਤਾਂ ਨਾਮ ਸਹੀ ਤਰੀਕੇ ਨਹੀਂ ਜਪਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ। ਜਿਹੜੇ ਭਗਤ ਜਾਂ ਪੰਚ ਨਾਮ ਨਾਲ ਆਤਮਕ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਵੀ ਨਾਲ ਨਾਲ ਹੁੰਦੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਹੜਾ ਸਾਧਕ ਨਾਮ ਜਪਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਗੁਣ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਿਹਾ, ਉਹ ਸਮਝੋ ਰੱਬ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਪੱਕਾ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਨਹੀਂ ਧਾਰ ਰਿਹਾ। ਉਸ ਦੀ ਨਾਮ ਜਪਣ ਦੀ ਵਿਧੀ ਸ਼ੱਕੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਇਥੇ "ਸੁਣਿਐ ਮੰਨਿਐ ਮਨਿ ਕੀਤਾ ਭਾਉ" ਲਿਖ ਕੇ ਮੁੜ ਨਾਮ ਦੀ ਸਹੀ ਵਿਧੀ ਦੀ ਤਾਕੀਦ ਕੀਤੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਸਪਿਰਿਟ ਨੂੰ ਰਸਮੀ ਪੁੰਨਾਂ ਤੋਂ ਵਖਰਿਆ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਅਗਲੀਆਂ ਤੁੱਕਾਂ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਰੱਬੀ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਕੁਝ ਐਸੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦਿੱਤੇ ਹਨ, ਜੋ ਮੁਢਲੇ ਸਾਧਕ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਵੀ ਸਹਿਲੇ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ :

ਸੁਅਸਤਿ ਆਥਿ ਬਾਣੀ ਬਰਮਾਉ॥ ਸਤਿ ਸੁਹਾਣੁ ਸਦਾ ਮਨਿ ਚਾਉ॥

ਰੱਬ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਕਰਤਾ ਹੈ, ਇਹ ਗੱਲ ਬੱਚੇ ਵੀ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਕਰਤਾਰ ਤੋਂ ਸ੍ਰਿਵਾ ਹੋਰ ਕੋਈ ਅਪਾਦਾਨ ਜਾਂ ਨਮਿਤ ਕਾਰਨ ਰਚਨਾ ਦਾ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਵਿਦਵਾਨ ਦਸਦੇ ਹਨ। ਰੱਬ ਆਪ ਹੀ ਮਾਇਆ ਧਾਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਆਪ ਹੀ ਬਰ੍ਹਮਾ ਨੂੰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉਪਜਾਉਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇ ਕੇ ਕਾਰੇ ਲਾਉਂਦੇ ਹੈ। ਰੱਬ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਹੋਰ ਨਾ ਕੋਈ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ, ਨਾ ਮੂਲ ਮਸਾਲਾ ਤੇ ਨਾ ਘੜਨਹਾਰ। ਹਰ ਰਚਨਾ ਲਈ ਮਸਾਲਾ, ਸ਼ਕਤੀ ਤੇ ਕਰਤਾ ਚਾਹੀਏ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਜੋ ਸਤਿਅੰਮ, ਸੁੰਦਰੰਮ ਤੇ ਸ਼ਿਵੰਮ, ਤਿੰਨ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਧਨ ਕੀਮਤਾਂ ਵਿਆਪਕ ਹਨ, ਸਭ ਕਰਤਾਰ ਦੀਆਂ ਵਿਅਕਤ ਕੀਤੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਸਾਕਾਰ ਰੂਪ ਹਨ। ਨਾਮ ਜਪਣ ਨਾਲ ਸ਼ੁੱਧ ਆਚਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਉਪਰੋਕਤ ਉਪਰੰਤ ਰੱਬੀ ਲੱਛਣਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਉਦੇ ਹੋਣਾ ਆਤਮਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਸਹੀ ਕ੍ਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਵੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ, ਸੱਚ, ਸੁੰਦਰਤਾ ਤੇ ਅਨੰਦ ਆਦਿਕ ਗੁਣ ਜਗਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਭ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਸੋਮਾ ਰੱਬ ਹੈ, ਜੋ ਮਿਹਰ ਨਾਲ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਦਾਨ

ਕਰਕੇ, ਉਸ ਨੂੰ ਪਹਿਲੋਂ ਆਪਣੇ ਨੇੜੇ ਲਿਆਉਂਦਾ ਤੇ ਫਿਰ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਰੱਬ ਦੇ ਲੱਛਣਾਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕੋਈ ਮਾੜਾ ਮੋਟਾ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਹਿਲੇ ਧਰਤੀ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਨਿਵਾਸੀਆਂ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਵਿਸਮਾਦਕ ਭਾਵ ਉਤਪੰਨ ਹੋਏ ਸਨ, ਹੁਣ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਪਰਕਿਰਿਆ ਉੱਤੇ ਧਿਆਨ ਜੋੜਨ ਨਾਲ ਵਿਸਮਾਦ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਰੱਬ ਦੀ ਕਰਤਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਕੋਈ ਪਾਰਾਵਾਰ ਨਹੀਂ। ਸਮੇਂ ਦੇ ਇਕੋ ਪਲ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੋ ਕੇ ਫਿਰ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਗਿਆ। ਇਹ ਨਿੱਤ ਜਾਰੀ ਹੈ; ਹਰ ਪਲ, ਹਰ ਘੜੀ, ਹਰ ਦਿਨ, ਹਰ ਜੁਗ, ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਅਣੂਆਂ, ਕਣਾਂ, ਜੀਵਾਣੂਆਂ, ਜੀਵਾਂ, ਮਨੁੱਖਾਂ, ਸਮਾਜਾਂ, ਖੰਡਾਂ, ਮੰਡਲਾਂ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਤੇ ਨਾਲੋ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੰਘਾਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਏਡੀ ਵੱਡੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਕਿਰਿਆ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸਾਂਭਦੀ ਕਲਪਣਾ ਹੰਭ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਿਰਿਆ ਕਦ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ ਸੀ ? ਇਹ ਸਵਾਲ ਸੋਚਣ ਨਾਲ ਹੀ ਹੈਰਾਨੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਰਚਨਾ ਦਾ ਮੁਢ ਸੋਚਿਆ ਹੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਸਮਾਂ ਭੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਭਾਗ ਹੈ ਤੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਮੁਢ ਦਾ ਕਿਆਸ ਬਣਾਉਣਾ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਦੇਸ ਕਾਲ ਦੀ ਕੈਦ ਵਿੱਚੋਂ ਨਿਕਲ ਕੇ ਹੀ ਕੋਈ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਬਾਰੇ ਸਹੀ ਨਿਰਣਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਚਿੰਨ੍ਹਾਂਤਮਕ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸੋਚਣੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਕੈਦ ਵਿੱਚ ਹੈ :

ਥਿਤੁ ਵਾਰੁ ਨ ਜੋਗੀ ਜਾਣੈ ਰੁਤਿ ਮਾਹੁ ਨ ਕੋਈ॥
ਜਾ ਕਰਤਾ ਸਿਰਠੀ ਕਉ ਸਾਜੇ ਆਪੇ ਜਾਣੈ ਸੋਈ॥
ਕਿਵ ਕਰਿ ਆਖਾ ਕਿਵ ਸਾਲਾਹੀ ਕਿਉ ਵਰਨੀ ਕਿਵ ਜਾਣਾ॥
ਨਾਨਕ ਆਖਣਿ ਸਭੁ ਕੋ ਆਖੈ ਇਕੁ ਦੂ ਇਕੁ ਸਿਆਣਾ॥
ਵੱਡਾ ਸਾਹਿਬੁ ਵੱਡੀ ਨਾਈ ਕੀਤਾ ਜਾਕਾ ਹੋਵੈ॥
ਨਾਨਕ ਜੇ ਕੋ ਆਪੌ ਜਾਣੈ ਅਗੈ ਗਇਆ ਨ ਸੋਹੈ॥ ੨੧॥

ਕਿਸੇ ਵੀ ਰੱਬੀ ਗੁਣ ਨੂੰ ਦੇਸ ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਸੀਮਤ ਬੁਧੀ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿਅੰਗ ਰਾਹੀਂ "ਸਿਆਣਾ" ਕਹਿ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਿਖੇਧੀ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਹ ਆਪ ਉਚੇ ਲਹਿਜੇ ਵਿੱਚ ਦਸ ਰਹੇ ਹਨ ਕਿ ਮੇਰੀ ਬੁਧੀ, ਕਥਨਾਂ ਤੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਰੱਬ ਦਾ ਕੋਈ ਪੱਖ ਵੀ,ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ, ਆਉਣਾ ਮੈਨੂੰ ਅਸੰਭਵ ਭਾਸਦਾ ਹੈ। ਬੌਧਕ ਯਤਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਅਜਿਹੇ ਮਸਲਿਆਂ ਉੱਤੇ ਸਮਾਂ ਗੁਆਉਣ ਤੋਂ, ਰਚਨਾ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦੁਆਰਾ ਵਿਸਮਾਦਕ ਰਸ ਮਾਨਣ ਨੂੰ ਉਹ ਤਰਜੀਹ ਦੇਈ ਜਾਂਦੇ

ਹਨ। ਇਸ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਰਚਨਾ ਦੀ ਅਣਕਿਆਸੀ ਆਯੂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਜਿਹੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ।

ਬਾਈਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਇਕੀਵੀਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲ ਸਿਧੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਸੰਯੁਕਤ ਹੈ। ਜੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਰਚਨਾ ਦੀ ਆਯੂ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਨਹੀਂ ਲਗ ਸਕਦਾ ਤਾਂ ਦੇਸ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦੇ ਪਾਸਾਰ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਹੋਰ ਵੀ ਕਠਨ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਗ੍ਰਹਿ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਤੇ ਫ਼ਾਸਲਿਆਂ ਬਾਰੇ ਜੋ ਅੰਕੜੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਹੀ ਬੁੱਧੀ ਨੂੰ ਚੌਂਕਾਅ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਇਕ ਸਕਿੰਟ ਵਿੱਚ ਲੱਖਾਂ ਮੀਲ ਚੱਲਣ ਵਾਲੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਦੇ ਕਰੋੜਾਂ ਸਾਲਾਂ ਦੇ ਸਫ਼ਰ ਬਾਅਦ ਕਈ ਗ੍ਰੈਹਾਂ ਤੋਂ ਚੱਲੀ ਇੱਕ ਕਿਰਨ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਸਾਰਾ ਸਾਡੀ ਦੂਰਬੀਨ ਵਿੱਚ ਅੱਜ ਨਜ਼ਰ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਹ ਕਰੋੜਾਂ ਸਾਲ ਪਹਿਲੋਂ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣਿਉਂ ਲੰਘ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਤੇ ਹੁਣ ਸਾਥੋਂ ਅਮਿਣਵੇਂ ਫ਼ਾਸਲਿਆਂ ਉਤੇ ਪਹੁੰਚ ਗਿਆ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੇ ਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਆ ਰਹੇ ਤਾਰਿਆਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਨਿੱਤ ਵਧਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਕਈ ਅਜਿਹੇ ਤਾਰਾ ਮੰਡਲਾਂ ਦੇ ਝਾਉਲੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ, ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਸਾਡੀਆਂ ਦੂਰਬੀਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਗਿਣੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਤਾਰਿਆਂ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਦੇ ਤਾਰਾ-ਗਣ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਜਿਵੇਂ ਸਾਇੰਸ ਅੱਗੇ ਵੱਧਦੀ ਹੈ, ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਆਕਾਰ ਵੱਡਾ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ, ਮਨੁੱਖੀ ਯਤਨਾਂ ਦੁਆਰਾ, ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪਾਸਾਰ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹਾਸਲ ਕਰ ਸਕਣ ਬਾਰੇ ਵੀ ਆਸ਼ਾਵਾਨ ਨਹੀਂ :

ਪਾਤਾਲਾ ਪਾਤਾਲ ਲਖ ਆਗਾਸਾ ਆਗਾਸ॥
ਓੜਕ ਓੜਕ ਭਾਲਿ ਥਕੇ ਵੇਦ ਕਹਨਿ ਇਕ ਵਾਤ॥
ਸਹਸ ਅਠਾਰਹ ਕਹਨਿ ਕਤੇਬਾ ਅਸੁਲੂ ਇਕੁ ਧਾਤੁ॥
ਲੇਖਾ ਹੋਇ ਤ ਲਿਖੀਐ ਲੇਖੈ ਹੋਇ ਵਿਣਾਸੁ॥
ਨਾਨਕ ਵਡਾ ਆਖੀਐ ਆਪੇ ਜਾਣੈ ਆਪੁ॥ ੨੨॥

ਅੰਤਲੀ ਸਤਰ ਵਿੱਚ ਉਹ ਤਾਕੀਦ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕਰਤਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਲੇਖਾ ਭਾਵੇਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਮੌਕਾ ਗੁਆਉਣਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਚਾਹੀਦਾ। ਇੱਕੀਵੀਂ ਤੇ ਬਾਈਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੰਤਵ ਬੁਧੀਮਾਨਾਂ ਦੀ ਨਿੰਦਿਆ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ, ਰੱਬ ਨੂੰ ਬੇਅੰਤ ਕਹਿ ਕੇ ਵਡਿਆਉਣ ਦੇ ਮੌਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਣਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਜਿਵੇਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਮੌਕੇ ਲਭਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਪਣਾ ਉਤੇਜਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਉੱਤਮ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਨਮੂਨੇ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਦੇ ਪਾਠ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਵੀ ਆਪਣੀ ਕਲਪਣਾ ਨੂੰ ਉਚ ਉਡਾਰੀਆਂ ਲੁਆਉਣ

ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਧਰਤੀ, ਮਨੁੱਖਤਾ ਤੇ ਆਕਾਸ਼ ਦੇ ਵਰਣਨ ਉਪਰੰਤ ਸਮੁੰਦਰ ਦੀ ਬੇਓੜਕਤਾ ਦਾ, ਮਹਾਂਕਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਕਲਪਣਾ ਤੋਂ, ਬਾਹਰ ਰਹਿ ਜਾਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਤੇਈਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ ਵੀ, ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਵਿਸਮਾਦਕ ਵਾਤਾਵਰਨ ਕਾਇਮ ਰਖਣ ਲਈ, ਪ੍ਰਯੋਗ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਨ ਲੱਗਿਆਂ ਉਹ ਆਪਣਾ ਕਾਵਿਕ ਵਤੀਰਾ ਕੁਝ ਬਦਲ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਜਿੱਥੇ ਅੱਗੇ ਉਹ ਬੇਅੰਤ ਵਸਤਾਂ ਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਵਿਸਮਾਦ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਰਹੇ ਹਨ, ਹੁਣ ਤੁਲਨਾ ਦਾ ਢੰਗ ਵਰਤ ਕੇ ਇਹੀ ਭਾਵ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਸਾਲਾਹੀ ਸਾਲਾਹਿ ਏਤੀ ਸੁਰਤਿ ਨ ਪਾਈਆ॥
ਨਦੀਆ ਅਤੈ ਵਾਹ ਪਵਹਿ ਸਮੁੰਦਿ ਨ ਜਾਣੀਅਹਿ॥
ਸਮੁੰਦ ਸਾਹ ਸੁਲਤਾਨ ਗਿਰਹਾ ਸੇਤੀ ਮਾਲੁ ਧਨੁ॥
ਕੀੜੀ ਤੁਲਿ ਨ ਹੋਵਨੀ ਜੇ ਤਿਸੁ ਮਨਹੁ ਨ ਵੀਸਰਹਿ॥ ੨੩॥

ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੱਡੀਆਂ ਤੋਂ ਵੱਡੀਆਂ ਨਦੀਆਂ ਲਈ ਸਮੁੰਦਰ ਦੀ ਡੂੰਘਾਈ ਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਦਾ ਪਾਰਾਵਾਰ ਪਾਉਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ, ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੱਡੇ ਤੋਂ ਵੱਡੇ ਮਨੁੱਖ ਵੀ ਰੱਬ ਦਾ ਅੰਤ ਨਹੀਂ ਪਾ ਸਕਦੇ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਮਹਾਨ ਭਗਤ ਹੀ ਹੋਣ। ਕਵੀ ਨੇ ਸਮੁੰਦਰ ਤੇ ਮਹਾਂਪੁਰਖਾਂ ਦੇ ਦੂਹਰੇ ਟਾਕਰੇ ਨਾਲ ਰੱਬ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਮਹਾਂਪੁਰਖਾਂ ਦਾ ਉਹ ਬਹੁਤ ਸਤਿਕਾਰ ਕਰਦੇ ਸਨ (ਮੰਨੇ ਕੀ ਗਤਿ ਕਹੀ ਨ ਜਾਇ) ਪਰ ਰੱਬ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਉਹ ਵੀ ਕੀ ਹਨ ? ਅੰਤਲੀਆਂ ਤੁੱਕਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੀਕ ਸੁੰਦਰ ਤੁਲਨਾ ਹੈ, ਜੋ ਸਮੁੰਦਰ ਦੇ ਬਿੰਬ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਹੀ ਰਚੀ ਗਈ ਹੈ। ਸਾਰੇ ਸਮੁੰਦਰਾਂ ਉੱਤੇ ਵਸੀਕਰਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਣ ਵਾਲਾ ਕੋਈ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਜਿਸ ਪਾਸ ਪਰਬਤਾਂ ਜਿਡੇ ਉੱਚੇ ਦੌਲਤ ਦੇ ਅੰਬਾਰ ਹੋਣ, ਸੰਸਾਰੀ ਨਜ਼ਰਾਂ ਵਿੱਚ ਵਡੱਪਣ ਦਾ ਸਿਖਰ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਡਾ ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲਾ ਭਗਤ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਲੋਕ ਉਸ ਨੂੰ ਕੀੜੀ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਚੀਜ਼ ਹੀ ਸਮਝਣ। ਸਮੁੰਦਰ ਤੇ ਪਰਬਤ ਆਕਾਰ ਵਿੱਚ ਵੱਡੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਵਾਮੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦੌਲਤ ਤੇ ਤਾਕਤ ਵਿੱਚ ਵੱਡਾ ਹੈ, ਸਿਮਰਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਆਤਮਕ ਜੋਧਾ ਵੱਡੇ ਵੱਡੇ ਸ਼ਹਿਨਸ਼ਾਹਾਂ ਨਾਲੋਂ ਉੱਚਾ ਹੈ ਪਰ ਅਗਮ ਅਗੋਚਰ ਰੱਬ ਭਗਤਾਂ ਲਈ ਵੀ ਅਪਹੁੰਚ ਤੇ ਅਕਥ ਹੈ। ਨਿਕੀ ਜਹੀ ਸੰਕੁਚਤ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਚਹੁਰੀ ਤੁਲਨਾ ਕਲਾ ਕੌਸ਼ਲਤਾ ਦੀ ਵੀ ਇੱਕ ਵਚਿਤਰਤਾ ਹੈ।

"ਕਰਤੈ ਕੈ ਕਰਣੈ ਨਾਹੀ ਸੁਮਾਰੁ" ਤੁੱਕ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਹੁਣ ਸਮਾਪਤੀ ਦੇ ਨੇੜੇ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਵਿਸਮਾਦਕ ਭਾਵ ਟੁੰਬਣ ਲਈ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਹੁਣ ਤਕ

ਰਚਨਾ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਬੁਧੀ ਦੀ ਅਲਪਗਤਾ ਦੇ ਦੋਵੇਂ ਤਰੀਕੇ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਰਹੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਰਚਨਾ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦੇ ਵਰਣਨ ਦੀ ਮਾਤਰਾ ਘਟਦੀ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਲਪਗਤਾ ਦੀ ਵਧਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਤੇਈਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਮਾਤਰਾ ਸਾਵੀਂ ਹੋ ਗਈ ਸੀ। ਚੌਵੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਤੋਂ ਪਲੜਾ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਝੁਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਮਰਥਾ ਨੂੰ ਅਤਿਅੰਤ ਭਾਵਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਰਨ ਨੂੰ ਸੁਹਜ ਦਿੱਤਾ ਹੈ :

ਅੰਤ ਕਾਰਣਿ ਕੇਤੇ ਬਿਲਲਾਹਿ॥ ਤਾ ਕੇ ਅੰਤ ਨ ਪਾਏ ਜਾਹਿ॥
ਏਹੁ ਅੰਤ ਨ ਜਾਣੈ ਕੋਇ॥ ਬਹੁਤਾ ਕਹੀਐ ਬਹੁਤਾ ਹੋਇ॥
ਵਡਾ ਸਾਹਿਬੁ ਊਚਾ ਥਾਉ॥ ਊਚੇ ਉਪਰਿ ਊਚਾ ਨਾਉ॥
ਏਵਡੁ ਊਚਾ ਹੋਵੈ ਕੋਇ॥ ਤਿਸੁ ਊਚੇ ਕਉ ਜਾਣੈ ਸੋਇ॥

ਰੱਬ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਉਸ ਦੇ ਸੁੰਦਰ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਅਮੁਕਤਾ ਕਰਕੇ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਹਰੇਕ ਗੁਣ ਦੇ ਬੇਅੰਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਵੀ :

ਅੰਤ ਨ ਸਿਫ਼ਤੀ ਕਹਿਣ ਨ ਅੰਤੁ॥ ਅੰਤੁ ਨ ਕਰਣੈ ਦੇਣਿ ਨ ਅੰਤੁ॥
ਅੰਤੁ ਨ ਵੇਖਣਿ ਸੁਣਣਿ ਨ ਅੰਤੁ॥ ਅੰਤੁ ਨ ਜਾਪੈ ਕਿਆ ਮਨਿ ਮੰਤੁ॥
ਅੰਤੁ ਨ ਜਾਪੈ ਕੀਤਾ ਆਕਾਰੁ॥ ਅੰਤੁ ਨ ਜਾਪੈ ਪਾਰਾਵਾਰੁ॥

ਜਿੱਥੇ ਅੱਗੇ ਰਚਨਾ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਕੇ ਰੱਬ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਤਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦੀ ਵਿਧੀ ਵਰਤਦੇ ਸਨ, ਹੁਣ ਰੱਬ ਨੂੰ ਬੇਅੰਤ ਦਰਸਾ ਕੇ ਰਚਨਾ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਤਕ ਪੁਜਦੇ ਹਨ। ਉਪਰੋਕਤ ਸਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਰੱਬ ਦੇ ਪਾਤਰ-ਚਿਤਰਨ ਦਾ ਜਿਸ ਭਰਪੂਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਯਤਨ ਹੈ ਉਹ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰੀ ਆਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਜਪ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਰ ਕਈ ਪੱਖ ਆਏ ਸਨ ਪਰ ਜਿਸ ਇਸ਼ਟ ਦਾ ਜਪ ਕਰਨਾ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਸਜ ਧਜ ਨਾਲ ਹੁਣ ਹੀ ਸਟੇਜ ਉੱਤੇ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ ਹੈ (ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ) ਜਦ ਅਸੀਂ ਸਾਧਾਰਨ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਦੇਸ (ਸਪੇਸ) ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪਸਾਰੇ ਨੂੰ ਹੀ ਚਿਤਰਦੇ ਹਾਂ ਜਾਂ ਦੇਸ ਵਿੱਚ ਵਿਆਪਕ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਨੂੰ। ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਅਸੀਂ ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਅਮੁਕਤਾ ਨੂੰ ਸੋਚਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਦੇਸ ਕਾਲ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਾਫ਼ੀ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ। ਹੁਣ ਉਹ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸਿੱਧਾ ਰੱਬ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਨ। ਬੇਅੰਤਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਨ ਦੀ ਇਹ ਠੀਕ ਸੇਧ ਹੈ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਸਾਧਕ ਨੇ ਰੱਬ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਉੱਤੇ ਹੀ ਆਪਣਾ ਧਿਆਨ ਇਕਾਗਰ ਕਰਨਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਆਚਰਨ ਤੋਂ ਖਿਚ ਖਾਣੀ ਹੈ। ਰਚਨਾ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਵਿਸਮਾਦ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਰੱਬੀ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਉਸ ਨਾਲ

ਪ੍ਰੇਮ ਜਗਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਪ੍ਰੇਮ ਨੇ ਜਿਸ ਹੁਕਮ ਦੀ ਤਾਬਿਆਦਾਰੀ ਲਈ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਕਰਨਾ ਹੈ ਉਸ ਦੀ ਝਲਕ ਵੀ ਰੱਬੀ ਆਚਰਨ ਦੀ ਗੌਰਵਤਾ ਤੋਂ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸੋਦਰ ਦੀ ਪਉੜੀ ਤਕ ਰੱਬ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਉਘਾੜ ਕੇ ਉਸ ਦੇ ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਆਗਿਆਕਾਰੀ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦੇਣਗੇ। ਉਸ ਤੋਂ ਉਰਲੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿੱਚ, ਮਨੁੱਖੀ ਅਲਪਗਤਾ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਡੂੰਘਾ ਕਰਨ ਦਾ ਮੰਤਵ, ਰਜ਼ਾ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਦਸ਼ਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਹੈ।

ਪੰਝੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਅਲਪਗਤਾ ਨੂੰ ਸਿਧ ਕਰਨ ਲਈ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਰੱਬ ਅੱਗੇ ਕਈ ਗੱਲੋਂ ਮੁਥਾਜ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮੁਥਾਜੀ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਕੇ ਉਹ ਰੱਬ ਦੀ ਬੇਮੁਹਤਾਜੀ, ਪ੍ਰਤਾਪ, ਉਦਾਰਤਾ ਤੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ ਉਘਾੜਦੇ ਹਨ। ਜਪੁਜੀ ਦੀਆਂ ਮੁਢਲੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਦੇ ਦਾਤਾਰ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਇਥੇ ਦੁਹਰਾਇਆ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਪਰ ਹੁਣ ਅੱਗੇ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੱਬੀ ਦਾਤਾਂ ਤੋਂ ਵਰੋਸਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਕਿਰਤੱਗਤਾ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਉਭਾਰਿਆ, ਉਸ ਦੇ ਰੱਬ ਅੱਗੇ ਬੇਵੱਸ ਹੋਣ ਨੂੰ ਛੁਹਿਆ ਹੈ। ਕਿਰਤੱਗ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਲ ਪ੍ਰੇਰਿਆ ਸੀ। ਬੇਵੱਸ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਹ ਰਜ਼ਾ ਮੰਨਣ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਲਿਜਾਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਰਜ਼ਾ ਦੀ ਮੰਜ਼ਲ ਨੂੰ ਰਸਤਾ ਨਾਮ ਵੱਲੋਂ ਹੋ ਕੇ ਹੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਬਹੁਤਾ ਕਰਮੁ ਲਿਖਿਆ ਨ ਜਾਇ॥ ਵਡਾ ਦਾਤਾ ਤਿਲੁ ਨ ਤਮਾਇ॥
ਕੇਤੇ ਮੰਗਹਿ ਜੋਧ ਅਪਾਰੁ॥ ਕੇਤਿਆ ਗਣਤ ਨਹੀ ਵੀਚਾਰੁ॥
ਕੇਤੇ ਖਪਿ ਤੁਟਹਿ ਵੇਕਾਰ॥ ਕੇਤੇ ਲੈ ਲੈ ਮੁਕਰੁ ਪਾਹਿ॥
ਕੇਤੇ ਮੂਰਖ ਖਾਹੀ ਖਾਹਿ॥ ਕੇਤਿਆ ਦੂਖ ਭੂਖ ਸਦ ਮਾਰ॥
ਏਹਿ ਭਿ ਦਾਤਿ ਤੇਰੀ ਦਾਤਾਰ॥

ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੁੱਕਾਂ ਵਿੱਚ "ਵਡਾ ਦਾਤਾ" ਰੱਬ ਤੇ ਮੁਥਾਜ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਆਮ੍ਹੋ ਸਾਹਮਣੇ ਬੈਠੇ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਵੱਡੀ ਮੁਥਾਜੀ ਤੋਂ ਛੁਟ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਵੀ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਹੈ। ਕਈ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਹਨ- ਜੋਧੇ, ਵਿਕਾਰੀ, ਅਕਿਰਤਘਣ, ਮੂਰਖ ਤੇ ਕਸ਼ਟ-ਗ੍ਰਸਤ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦੁਆਉਣਾ ਇਸ ਪਉੜੀ ਦਾ ਕੰਮ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੇਵਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰੱਬ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰਤਾ ਤੇ ਬੇਸ਼ੁਮਾਰਤਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਪਸੀਜ ਰਹੇ ਰੱਬ ਅੰਦਰ ਵਰਤ ਰਹੀ ਦਇਆ ਦੀ ਅਖੁਟਤਾ ਨੂੰ ਮਹੱਤਤਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਉਹ ਦਾਤਾ ਕੈਸਾ ਅਦੁਤੀ ਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲ-ਦਿਲ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਲੈ ਲੈ ਕੇ ਮੁਕਰ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਤੇ ਖਾ ਖਾ ਕੇ ਹਰਾਮ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਦੇਣੋਂ ਨਹੀਂ ਹਟਦਾ। ਦਰਅਸਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਔਗੁਣ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀਹੀਨਤਾ, ਰੱਬ ਨੂੰ ਆਕਰਸ਼ਕ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀਵਾਨ ਦਰਸਾਉਣ ਦਾ ਕੰਮ ਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਅੰਤਲੀਆਂ

ਦੋ ਸਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਰੱਬ ਦਾ ਭਾਣਾ ਮਿੱਠਾ ਕਰ ਕੇ ਮੰਨਣ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਲਈ ਤਿਆਰੀ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਕੋਈ ਇਸ ਦਲੀਲ, ਕਿ ਜੇ ਰੱਬ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦੁਖ ਦੇਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਹਿਤ ਵਿੱਚ ਹੀ, ਦਾ ਕਾਇਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਲਈ ਰਜ਼ਾ ਮੰਨਣੀ ਸੌਖੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਜਿਹੜਾ ਹੀਲ ਹੁਜਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਬੇਵਸੀ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਾਉਣ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਯਾਦ ਕਰਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿ :

ਬੰਦਿ ਖਲਾਸੀ ਭਾਣੈ ਹੋਇ॥ ਹੋਰੁ ਆਖਿ ਨ ਸਕੈ ਕੋਇ॥
ਜੇ ਕੋ ਖਾਇਕੁ ਆਖਣਿ ਪਾਇ॥ ਓਹੁ ਜਾਣੈ ਜੇਤੀਆ ਮੁਹਿ ਖਾਇ॥
ਆਪੇ ਜਾਣੈ ਆਪੇ ਦੇਇ॥ ਆਖਹਿ ਸਿ ਭਿ ਕੇਈ ਕੇਇ॥
ਜਿਸ ਨੋ ਬਖਸੇ ਸਿਫਤਿ ਸਾਲਾਹ॥ ਨਾਨਕ ਪਾਤਿਸਾਹੀ ਪਾਤਸਾਹੁ॥ ੨੫॥

ਤਾੜਨਾ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਲਹਿਜਾ ਜੁਪਜੀ ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਕਿਧਰੇ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਬਾਣੀ ਦੀਆਂ ਸਿਰਫ਼ ਇਕ ਦੋ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਹੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਤੇਜ਼ੀ ਆਈ ਹੈ। ਉਹ ਸਮਾਜਕ ਅਭਿਮਾਨੀਆਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਇਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਜਿੰਨਾਂ ਰੱਬ ਦੇ ਰੂਬਰੂ ਨਿਮ੍ਰਤਾ ਨਾ ਧਾਰ ਸਕਣ ਵਾਲੇ ਹੰਕਾਰੀਆਂ ਦਾ। ਕਦੇ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਵਿਅੰਗ ਕਸਦੇ ਹਨ (ਪਉੜੀ ੨੧), ਕਦੇ ਨਿਖੇਧੀ ਕਰਦੇ ਹਨ (ਪਉੜੀ ੭), ਕਦੇ ਮਖ਼ੌਲ ਉਡਾਉਂਦੇ ਹਨ (ਪਉੜੀ ੨੬) ਤੇ ਕਿਧਰੇ ਤਾੜਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ (ਪਉੜੀ ੨੪)। ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਹੀਲੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਹੁਕਮ ਰਜ਼ਾ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਉੱਤਮਤਾ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਾਉਣਾ ਤੇ ਇਸ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਪੰਝੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੇ ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਇਹੋ ਮੰਤਵ ਉਹ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਪੂਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਰੱਬ ਅੱਗੇ ਆਪਣੀ ਬੇਵਸੀ ਨੂੰ ਸੱਚੇ ਦਿਲੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸਾਧਕ ਨਾਮ ਦੀ ਦਾਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਹੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਬੇਮੁਹਤਾਜ ਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਸਾਧਕ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦਾ ਬਿੰਬ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਲੱਛਣ ਯਾਦ ਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਦੈਵੀ ਹੁਕਮ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਇਕਸੁਰ ਹੋਣਾ ਉਸ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੀ ਗਰੰਟੀ ਹੈ।

ਛੱਬੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ "ਵੱਡਾ ਦਾਤਾ-" ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਦਾਨ-ਪਾਤਰਾਂ ਦਾ ਬਿੰਬ ਬਦਲ ਕੇ ਇਕ ਮਹਾਨ ਸ਼ਾਹ ਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਵਣਜ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਪਾਰੀ ਦਾ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ। ਦਾਤੇ ਪਾਸੋਂ ਦਾਨ-ਪਾਤਰ ਰਿਜ਼ਕ ਲੈ ਰਹੇ ਸਨ, ਸ਼ਾਹ ਪਾਸੋਂ ਵਪਾਰੀ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਸੌਦਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਸੋ ਵਪਾਰੀ ਦਾਨ-ਪਾਤਰਾਂ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਵਿਕਸਤ ਮਨੁੱਖ ਹਨ। ਇਹ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਸੌਦਾ, ਪੰਝੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੇ ਅਖ਼ੀਰ ਉੱਤੇ, ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦੀ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਨਾਲ ਮਿਲਣ ਵਾਲੀ ਉਸ "ਸਿਫਤਿ ਸਾਲਾਹ" ਦਾ ਹੀ ਰੂਪਾਂਤਰ ਹੈ, ਜੋ ਦੋਹਾਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪੁਲ ਹੈ। ਰੱਬ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨਾਮ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਇੱਕ ਮਹਾਨ ਘਟਨਾ ਹੈ, ਜੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਰਗੇ

ਰਹਸਵਾਦੀਆਂ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿੱਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਉਸ ਦੇ ਖ਼ਜ਼ਾਨੇ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆਂ ਵਸਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਜੋ ਪ੍ਰਸੰਨਤਾ ਕਿਸੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਨਾਲੋਂ ਕਈ ਗੁਣਾਂ ਵੱਡੀ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਰੱਬੀ ਦਾਤ ਮਿਲਣ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਅਜਿਹੀ ਦਾਤ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਾਉਣ ਲਈ ਸ਼ਾਹ-ਵਾਪਾਰ ਦੇ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਡੂੰਘੇ ਕਾਵਿ ਹੁਲਾਰੇ ਵਿੱਚ ਆ ਕੇ ਵਰਤਿਆ ਹੈ :

ਅਮੁਲ ਗੁਣ ਅਮੁਲ ਵਾਪਾਰ॥ ਅਮੁਲ ਵਾਪਾਰੀਏ ਅਮੁਲ ਭੰਡਾਰੁ॥
ਅਮੁਲ ਆਵਹਿ ਅਮੁਲ ਲੈ ਜਾਹਿ॥ ਅਮੁਲ ਭਾਇ ਅਮੁਲਾ ਸਮਾਹਿ॥
ਅਮੁਲੁ ਧਰਮੁ ਅਮੁਲੁ ਦੀਬਾਣੁ॥ ਅਮੁਲੁ ਤੁਲੁ ਅਮੁਲੁ ਪਰਵਾਣੁ॥
ਅਮੁਲੁ ਬਖਸੀਸ਼ ਅਮੁਲੁ ਨੀਸਾਣ॥ ਅਮੁਲੁ ਕਰਮੁ ਅਮੁਲ ਫੁਰਮਾਣ॥
ਅਮੁਲੋ ਅਮੁਲੁ ਆਖਿਆ ਨ ਜਾਇ॥ ਆਖਿ ਆਖਿ ਰਹੇ ਲਿਵਲਾਇ॥

ਬਾਰ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲੇ ਦੀ ਗਤੀ ਨੂੰ ਅਕਥ ਦਸਿਆ ਸੀ। ਛੱਬੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਨਾਮ, ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲੇ, ਨਾਮ ਦੇਣ ਵਾਲੇ, ਨਾਮ ਦੀ ਬਖ਼ਸ਼ਿਸ਼, ਸਭ ਨੂੰ ਇਕੋ ਸਾਹੇ ਮਹਾਨ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਦਰਜਾ ਬਦਰਜਾ ਵੱਡੀਆਂ ਇਕਾਈਆਂ ਵਿੱਚ ਸਮੇਟਣ ਦੇ ਪ੍ਰਬੀਣ ਹਨ। ਬੇਅੰਤਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਕਰਾਉਣ ਲਈ ਛੱਬੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਅਨੇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਵਸਤੂ ਭਰਪੂਰ ਹੈ। ਪੰਝੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਰੱਬ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਰਿਜ਼ਕ ਦਾ ਮਾਲਕ ਤੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਉਸ ਅੱਗੇ ਬੇਵੱਸ ਦਰਸਾ ਕੇ ਰੱਬ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਤੇ ਹੁਕਮ ਦਾ ਰੋਹਬ ਕਾਇਮ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਛੱਬੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਉਸ ਨੂੰ ਨਾਮ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਤੇ ਇਸ ਦਾਤ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਕੀਮਤੀ ਦਰਸਾ ਕੇ ਦੈਵੀ ਜਾਹੋ-ਜਲਾਲ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਤੀਬਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਜਿੱਡਾ ਵੱਡਾ ਕੋਈ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਹੋਵੇ ਓਡੀਆਂ ਵੱਡੀਆਂ ਬਖ਼ਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਕਰਨ ਦੇ ਉਹ ਸਮਰੱਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੰਝੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦਾ ਆਰਥਕ ਦਾਨ ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਦੈਵੀ ਹਾਕਮ ਦਾ ਸਿੱਕਾ ਬਿਠਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਛੱਬੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦਾ ਨਾਮ ਦਾਨ ਉੱਚੇ ਤੋਂ ਉੱਚੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਦੁਆਰੇ ਉੱਤੇ ਖਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਦਾਤਾਂ ਦੀ ਵਧਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਦਾਤੇ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਧਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਮਹਾਨ ਦਾਤੇ ਕੋਲੋਂ ਨਾਮ ਦੀ ਅਮੋਲਕ ਦਾਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਅਨੇਕਾਂ ਉਚ-ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਉਸ ਦੇ ਦਰ ਉਤੇ ਖੜ੍ਹੀਆਂ ਉਸ ਦੀ ਉਸਤਤ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਨਾਮ ਦੀ ਦਾਤ ਸਭ ਸੁੱਖਾਂ ਦਾ ਸੋਮਾ ਹੈ ਤੇ ਅਨੰਦ ਨਾਲ ਖੀਵੇ ਹੋ ਕੇ ਉਹ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਮਾਲਕ ਪਾਲਕ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਸਤਤ ਆਸ਼ਰਕਾਰ ਹੈ ਤਾਂ

ਚਿੰਨ੍ਹਾਤਮਕ ਅੱਖਰਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਆਪਣਾ ਵਿਕਾਸ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਫਲ ਹਨ, ਦਾਤੇ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ।

ਆਖਹਿ ਵੇਦ ਪਾਠ ਪੁਰਾਣ॥ ਆਖਹਿ ਪੜੇ ਕਰਹਿ ਵਖਿਆਣ॥
ਆਖਹਿ ਬਰਮੇ ਆਖਹਿ ਇੰਦ॥ ਆਖਹਿ ਗੋਪੀ ਤੈ ਗੋਵਿੰਦ॥
ਆਖਹਿ ਈਸਰ ਆਖਹਿ ਸਿਧ॥ ਆਖਹਿ ਕੇਤੇ ਕੀਤੇ ਬੁਧ॥
ਆਖਹਿ ਦਾਨਵ ਆਖਹਿ ਦੇਵ॥ ਆਖਹਿ ਸੁਰਿ ਨਰ ਮੁਨਿ ਜਨ ਸੇਵ॥
ਕੇਤੇ ਆਖਹਿ ਆਖਣਿ ਪਾਹਿ॥ ਕੇਤੇ ਕਹਿ ਕਹਿ ਉਠਿ ਉਠਿ ਜਾਹਿ॥
ਏਤੇ ਕੀਤੇ ਹੋਰਿ ਕਰੇਹਿ॥ ਤਾ ਆਖਿ ਨ ਸਕਹਿ ਕੇਈ ਕੇਇ॥
ਜੇਵਡੁ ਭਾਵੈ ਤੇਵਡੁ ਹੋਇ॥ ਨਾਨਕ ਜਾਣੈ ਸਾਚਾ ਸੋਇ॥
ਜੇ ਕੋ ਆਖੈ ਬੋਲੁ ਵਿਗਾੜੁ॥ ਤਾ ਲਿਖੀਐ ਸਿਰਿ ਗਾਵਾਰਾ ਗਾਵਾਰੁ॥੨੬॥

ਪਹਿਲੀਆਂ ਅੱਠ ਤੁੱਕਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੰਗੀਤ ਦਾ ਸੁਝਾਅ ਹੈ, ਇਕ ਅਨੂਪਮ ਸੰਗੀਤ-ਸਭਾ ਦੀ ਝਲਕ ਹੈ। ਅਰਸ਼ੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦੇ ਚਰਨਾਂ ਵਿੱਚ ਲਿਵਲੀਨ ਹੋ ਕੇ ਉਸ ਦੀ ਉਸਤਤ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀਆਂ ਆਵਾਜ਼ਾਂ ਮਿਠੀਆਂ ਲੈਆਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੋਣਗੀਆਂ, ਪ੍ਰੇਮ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਹੋਏ ਕੋਮਲ ਗਲਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇਲਾਹੀ ਕੀਰਤਨ ਦੇ ਨਾਦ ਨਿਕਲ ਰਹੇ ਹੋਣਗੇ। ਇਸ ਸਭਾ ਵਿੱਚ ਸਜੀਆਂ ਹਸਤੀਆਂ ਲੋਕ ਕਲਪਣਾ ਵਿੱਚ ਉੱਚੇ ਸਨਮਾਨ ਦੀਆਂ ਪਾਤਰ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੂਜਾ ਦੀਆਂ ਅਧਿਕਾਰੀ ਹਨ। ਇਤਨੀਆਂ ਮਹਾਨ, ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਤੇ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀ ਸਭਾ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰਧਾਨਗੀ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਪਰਮ ਪੁਰਖ ਉਸ ਉਚੀ ਤੋਂ ਉਚੀ ਪਦਵੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਸੰਕਲਪ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਪਾਠਕ ਬਣਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਉਚੀਆਂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਆਪਣਾ ਸਿਰਮੌਰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਅਰਸ਼ੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਨਿਸਚੇ ਬੇਅੰਤ ਉਚਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਇਹ ਕਲਾ-ਵਿਧੀ ਤੇਈਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੇ ਚਹੁਰੇ ਬਿੰਬ ਜਿੰਨੀ ਹੀ ਸੁੰਦਰ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਨਾਲੋਂ ਕਈ ਗੁਣਾਂ ਵਧ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਹੈ। ਉਥੇ ਅਜਿਹੀ ਸਭਾ ਵਲ ਕੇਵਲ ਸੰਕੇਤ ਸੀ, ਹੁਣ ਉਸ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਹੈ।

ਜੇ ਏਡੇ ਮਹਾਨ ਤੇ ਉੱਚੇ ਲੋਕ ਰਲਕੇ ਵੀ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਅੰਤ ਨਹੀਂ ਪਾ ਸਕਦੇ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਰਗੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਪੁਸ਼ਤਾਂ ਤੇ ਰਲਵੇਂ ਯਤਨ ਵੀ ਅਸਫਲਤਾ ਦੇ ਪੈਰ ਹੀ ਚੁੰਮ ਸਕਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਸ ਬਾਰੇ ਨਿਸ਼ਚਤ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਦਾਅਵੇਦਾਰ ਨਿਸਚੇ ਹੀ ਮਹਾਨ ਮੂਰਖ ਹਨ। ਜਿੱਥੇ ਦੇਵਤੇ ਪੈਰ ਪੌਣੋਂ ਝਿਜਕਦੇ ਹਨ, ਉਥੇ ਮੂਰਖ ਕਦਮ ਵਧਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਮਜ਼ਬੂਤ ਸ਼ੈਲੀ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੇਅਕਲੀ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਕੇ ਰੱਬ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੇ ਸਿਦਕ ਦੀ ਪਕਿਆਈ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਕਰ ਗਏ ਹਨ।

ਸੋਦਰ ਦੀ ਸਤਾਈਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਇਲਾਹੀ ਦਰਬਾਰ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਨਿਖਾਰ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਇਸ ਵਿੱਚ ਹੋ ਰਹੇ ਸੰਗੀਤ ਦਾ ਟੇਢਾ ਸੁਝਾ ਨਹੀਂ, ਸਿੱਧਾ ਵਰਣਨ ਹੈ :

ਸੋ ਦਰੁ ਕੇਹਾ ਸੋ ਘਰੁ ਕੇਹਾ ਜਿਤੁ ਬਹਿ ਸਰਬ ਸਮਾਲੇ॥
ਵਾਜੇ ਨਾਦ ਅਨੇਕ ਅਸੰਖਾ ਕੇਤੇ ਵਾਵਣਹਾਰੇ॥
ਕੇਤੇ ਰਾਗ ਪਰੀ ਸਿਉ ਕਹੀਅਨਿ ਕੇਤੇ ਗਾਵਣਹਾਰੇ॥

ਇਸ ਦਰਬਾਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਕਲਪਣਾ ਦੀ ਹੀ ਉਪਜ ਨਹੀਂ, ਨਾ ਇਹ ਪਉੜੀ ਨਿਰੀ ਇਕ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਰੌਂਅ ਵਿੱਚ ਆ ਕੇ ਇਸ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੇਵਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਾਵਿ ਕਲਪਣਾ ਹੀ ਤਿੱਖੀ ਉਡਾਰੀ ਨਹੀਂ ਮਾਰਦੀ, ਆਤਮਾ ਵੀ ਉੱਚੇ ਮੰਡਲਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਆਤਮ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤ ਕਰਨ ਲਈ ਜਿਸ ਇਲਾਹੀ ਦਰਬਾਰ ਦੀ ਵਿਉਂਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਉਹ ਸਾਡੀ ਸੂਝ ਬੂਝ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਹੈ। ਉਸ ਦਰਬਾਰ ਦਾ ਜੋ ਸੁਝਾ ਇਸ ਪਉੜੀ ਰਾਹੀਂ ਦੇਣ ਵਿੱਚ ਉਹ ਸਫਲ ਹੋਏ ਹਨ, ਉਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵੀ ਕੋਈ ਸੌਖੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨਹੀਂ। ਕੇਵਲ ਕਲਾ ਕੌਸ਼ਲਤਾ ਦੀ ਉਪਜ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਇਹ ਰਚਨਾ ਦੇ ਪੜਦੇ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਪੇਟੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇੱਕ ਗੱਲ ਤਾਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪਉੜੀ ਬਹੁਤ ਉੱਤਮ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਵਿਸਮਾਦਕ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਰਚੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਰੱਬ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਕਰਨ ਲਈ ਉਸ ਦੇ ਦਰਬਾਰੀਆਂ ਦੀ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਨੂੰ ਮੁਖ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੇ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੰਝੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਕਰ ਆਏ ਹਨ, ਨਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਤਾ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਰਖਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਛੱਬੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਢੰਗ ਇਥੇ ਅਧੀਨ ਮਹੱਤਤਾ ਵਾਲੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਧਾਨ ਮਹੱਤਤਾ ਇੱਥੇ ਦਰਬਾਰੀਆਂ ਦੇ ਸੰਗੀਤ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਤਦੇ 'ਗਾਵਹਿ' ਤੇ 'ਗਾਵਨਿ' ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਧੁਨਕਾਰ ਨਾਲ ਇਹ ਰਚਨਾ ਗੂੰਜ ਰਹੀ ਹੈ। ਸੋਦਰ ਦੇ ਸ਼ਾਹਾਨਾ ਦਰਬਾਰ ਦੀ ਸ਼ਾਨ ਸ਼ੌਕਤ, ਸਜਾਵਟ ਦੇ ਸਾਮਾਨਾਂ, ਰੌਸ਼ਨੀਆਂ, ਸਿਲਕਾਂ, ਸੋਨੇ ਚਾਂਦੀਆਂ ਦੇ ਰਤਨਾਂ ਜਵਾਹਰਾਂ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਨਹੀਂ ਉਘੜਦੀ, ਕੇਵਲ ਅਲੌਕਿਕ ਸੰਗੀਤ ਦੇ ਅਲਾਪਾਂ ਦਾ ਸਦਕਾ ਉਭਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਫ਼ੀ ਸੰਕੇਤ ਹੈ ਇਹ ਸੋਚਣ ਲਈ ਕਿ ਵਿਸਮਾਦ ਭਰਪੂਰ ਮਾਨਸਕ ਅਵਸਥਾ, ਕਲਾਤਮਕ ਜਾਂ ਸੰਗੀਤਕ ਅਵਸਥਾ ਨਾਲ ਕੁਝ ਮੇਲ ਖਾਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਹੋਰ ਸੁਝਾ ਇਹ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸਮਾਦ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਭਰਪੂਰਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਕਈ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਹੈ, ਸਾਦੀ ਏਕਤਾ ਨਹੀਂ। ਹੁਣ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਰੱਬ ਦੇ ਕੋਈ ਐਸੇ

ਦਰਸ਼ਨ ਕਰ ਰਹੇ ਜਾਪਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਗੁਣ, ਅੱਗੇ ਨਾਲੋਂ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿੱਚ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਤੇ ਮੋਹਿਤ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਪਿਛਲੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਭੰਡਾਰ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਪੰਜਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ "ਗੁਣੀ ਨਿਧਾਨ" ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਸੀ। ਹੁਣ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਰੱਬ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਮ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਸੋਮੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਰਿਹਾ, ਜਾਹੋ ਜਲਾਲ, ਸ਼ਾਨ ਸ਼ੌਕਤ, ਰੋਅਬ ਦਾਬ, ਤੇਜ ਪ੍ਰਤਾਪ ਦਾ ਪੁੰਜ ਨਜ਼ਰ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਉੜੀ ਦੇ ਦਰਬਾਰੀ ਇਸ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਪਾਸੋਂ ਕੁਝ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਹੇ। ਸ਼ਾਇਦ ਉਹ ਜਿਹੜੀਆਂ ਦਾਤਾਂ ਅੱਗੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਇੱਥੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਪਿਛਲੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਭੇਟ ਮਿਲੀ ਸੀ, ਉਹ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਰਗੇ ਹੀ ਹੋਰ ਸਮੂਹ ਇਸ ਦਰਬਾਰ ਵਿੱਚ ਹਾਜ਼ਰ ਹਨ। ਨਾਮ ਦੀ ਦਾਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਹੁਣ ਉਹ ਆਪਣੇ ਉਦਾਰਚਿਤ ਦਾਤਾਰ ਦੇ ਧੰਨਵਾਦ ਵਜੋਂ ਉਸਦੇ ਗੁਣ ਗਾ ਰਹੇ ਹਨ :

ਗਾਵਹਿ ਤੁਹਨੋ ਪਉਣੁ ਪਾਣੀ ਬੈਸੰਤਰੁ ਗਾਵੈ ਰਾਜਾ ਧਰਮੁ ਦੁਆਰੇ॥
ਗਾਵਹਿ ਚਿਤੁ ਗੁਪਤੁ ਲਿਖਿ ਜਾਣਹਿ ਲਿਖਿ ਲਿਖਿ ਧਰਮੁ ਵੀਚਾਰੇ॥
ਗਾਵਹਿ ਈਸਰੁ ਬਰਮਾ ਦੇਵੀ ਸੋਹਨਿ ਸਦਾ ਸਵਾਰੇ॥
ਗਾਵਹਿ ਇੰਦ ਇਦਾਸਣਿ ਬੈਠੇ ਦੇਵਤਿਆ ਦਰਿ ਨਾਲੇ॥
ਗਾਵਹਿ ਸਿਧ ਸਮਾਧੀ ਅੰਦਰਿ ਗਾਵਨਿ ਸਾਧ ਵਿਚਾਰੇ॥
ਗਾਵਨਿ ਜਤੀ ਸਤੀ ਸੰਤੋਖੀ ਗਾਵਹਿ ਵੀਰ ਕਰਾਰੇ॥

ਸੋਦਰ ਦੀ ਪਉੜੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਭਾਗ ਦੀਆਂ ਚੌਦਾਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਕੇਵਲ ਵਿਸਮਾਦਕ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਸੰਗੀਤਕ ਧੁਨੀਆਂ ਹੀ ਹਨ। ਦੂਸਰੇ ਭਾਗ ਦੀਆਂ ਅੱਠ ਸਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਰੱਬ ਦੀ ਸਰਬੋਤਮਤਾ, ਸਦੀਵਤਾ, ਸਿਰਜਨਾਤਮਕਤਾ, ਅਨੇਕਤਾ ਤੇ ਸਰਬ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨਤਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ। ਇਸ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਮਾਨੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਕੁਝ ਨਮੂਨੇ ਦਿੱਤੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਲਾਪ ਪਹਿਲੇ ਭਾਗ ਦੇ ਦਰਬਾਰੀ, ਦਰਬਾਰ ਵਿੱਚ ਸਿਰ ਨਿਵਾਈ, ਹੱਥ ਜੋੜੀ, ਖੁਲ੍ਹੇ ਗਲੇ ਤੇ ਮਿਠੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ ਨਾਲ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ :

ਸੋਈ ਸੋਈ ਸਦਾ ਸਚੁ ਸਾਹਿਬੁ ਸਾਚਾ ਸਾਈ ਨਾਈ॥
ਹੈ ਭੀ ਹੋਸੀ ਜਾਇ ਨ ਜਾਸੀ ਰਚਨਾ ਜਿਨਿ ਰਚਾਈ॥
ਰੰਗੀ ਰੰਗੀ ਭਾਤੀ ਕਰਿ ਕਰਿ ਜਿਨਸੀ ਮਾਇਆ ਜਿਨਿ ਉਪਾਈ॥
ਕਰਿ ਕਰਿ ਵੇਖੈ ਕੀਤਾ ਆਪਣਾ ਜਿਵ ਤਿਸ ਦੀ ਵਡਿਆਈ॥
ਜੋ ਤਿਸੁ ਭਾਵੈ ਸੋਈ ਕਰਸੀ ਹੁਕਮੁ ਨ ਕਰਣਾ ਜਾਈ॥

ਸੋ ਪਾਤਿਸਾਹੁ ਸਾਹਾ ਪਾਤਿਸਾਹਿਬੁ ਨਾਨਕ ਰਹਣੁ ਰਜਾਈ॥੨੭॥

ਇਸ ਪਉੜੀ ਦੇ ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਜਿਸ ਤਾਰ ਨੂੰ ਟੁਣਕਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਉਹ ਇਸ ਦੇ ਸੰਗੀਤ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸੁਰ ਹੈ। ਇਸ ਦਰਬਾਰ ਦੇ ਸਾਰੇ ਦਰਬਾਰੀ ਜਿਸ ਸ਼ਹਿਨਸਾਹ ਦੇ ਸੋਹਲੇ ਗਾ ਰਹੇ ਹਨ, ਉਸ ਦੇ ਆਗਿਆਕਾਰੀ ਹੋਣ ਦਾ ਦੰਮ ਵੀ ਭਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਅੰਦਰਲੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਰਚਨਾ ਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਉਸ ਦਰਜੇ ਦੀ ਸੂਚਕ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਵਿਸਮਾਦਕ ਭਾਵ ਵਿਕਾਸ ਕਰਕੇ ਹੁਕਮ ਰਜਾਈ (ਜਾਂ ਰਜ਼ਾ ਮੰਨਣ) ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਪਉੜੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਇਸ ਪਉੜੀ ਦਾ ਦਰਬਾਰ ਦਾ ਬਿੰਬ ਤੇ ਉਸ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਰਾਗ, ਰਾਗਨੀਆਂ, ਕਲਾਕਾਰ, ਰਤਨ, ਤੀਰਥ, ਖਾਣੀਆਂ, ਖੰਡ, ਮੰਡਲ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ, ਭਗਤ, ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਜੋ ਅਰਸ਼ੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦੇ ਨਿਯੰਤਰਣ, ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੇ ਹੁਕਮ ਹੇਠ ਅਨੇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਵਿਸ਼ਾ ਦੂਸਰੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਤਕਰੀਬਨ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿੱਚ ਨਿਰੂਪਣ ਹੋਇਆ ਲਗਦਾ ਸੀ ਉਹ ਹੁਣ ਇੱਕ ਆਲੀਸ਼ਾਨ ਬਿੰਬ ਰਾਹੀਂ ਕਮਾਲ ਦੀ ਸੁਹਜਮਈ ਕਲਾ ਨਾਲ, ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ "ਹੁਕਮੈ ਅੰਦਰਿ ਸਭੁ ਕੋ" ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਇਸ ਪਉੜੀ ਦਾ ਵੀ ਮੂਲ ਸਰੋਤ ਹੈ। ਪਰ ਇਥੇ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਵਿਸਮਾਦਕ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਪਜਾਉਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤੇ ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਆਗਿਆਕਾਰੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਜਗਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਹ ਉਸ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਰੰਗ ਬਖ਼ਸ਼ਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਆਪ "ਨਾਨਕ ਰਹਣੁ ਰਜਾਈ" ਕਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਭਾਣਾ ਮੰਨਣ ਵਿੱਚ ਸੁਭਾਵਕਤਾ, ਆਵਸ਼ਕਤਾ ਤੇ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਤੇ ਇਲਾਹੀ ਦਰਬਾਰ ਦੀ ਝਾਕੀ ਦੇ ਅਨੰਦ ਵਿੱਚ ਮਸਤ ਹੋਏ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸੁਝਾ ਦੇ ਰਹੇ ਹਨ ਕਿ ਇਡੇ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਹਾਕਮ ਦੇ ਅੱਗੇ ਸਿਰ ਨਿਵਾਉਣਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਣੀ ਹੈ।

(ਹ) ਪਉੜੀ ੨੮-੩੧

ਅਠਾਈ ਤੋਂ ਇਕੱਤੀ, ਚਾਰ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿੱਚ ਪਿਛਲੀਆਂ ਤਿੰਨ ਪਉੜੀਆਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੀ ਜ਼ਰਾ ਬਦਲਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਰਣਨ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਦੇ ਬਿੰਬਾਂ ਦਾ ਸੋਮਾ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਮਾਹਰ ਹਨ। ਜੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕਿਸੇ ਧਨੀ ਤੇ ਦਾਨੀ ਪੁਰਸ਼ ਪਾਸੋਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਦਾਨ ਲੈ ਕੇ ਖ਼ੁਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਵੇਖਿਆ ਤਾਂ ਰੱਬ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵੱਡਾ ਦਾਤਾ ਕਹਿ ਕੇ ਸਭ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਦਾਨ ਦੇ ਪਾਤਰ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ, ਜੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕਿਸੇ ਸ਼ਾਹ ਪਾਸੋਂ ਵਪਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਕੀਮਤੀ ਸੌਦੇ ਲੈਂਦਿਆਂ ਤੇ ਧੰਨ ਧੰਨ ਕਰਦੇ ਵੇਖਿਆ ਤਾਂ ਰੱਬ ਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਸ਼ਾਹ ਤੇ ਵਪਾਰੀ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿੱਚ ਪਰੋ ਦਿੱਤਾ,

ਜੇ ਕਿਸੇ ਸ਼ਹਿਨਸ਼ਾਹ ਦੀ ਸੰਗੀਤ ਸਭਾ ਦੀ ਸ਼ਾਨ ਸ਼ੌਕਤ ਦਾ ਵਰਣਨ ਸੁਣਿਆ ਤਾਂ ਦੈਵੀ ਦਰਬਾਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਜੋਗੀਆਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਮਹਾਨ ਉਤਸਵ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਆਏ ਹਨ ਜਿਥੇ ਅਣਗਿਣਤ ਜੋਗੀ ਆਪਣੇ ਭੇਖ ਦਾ ਦਿਖਾਵਾ ਕਰਦੇ, ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅਭਿਮਾਨ ਵਿੱਚ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਜਿੱਤਣ ਦੇ ਦਾਅਵੇ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਆਪਣੇ ਭੇਖ ਅਤੇ ਲੰਗਰ ਉਤੇ ਜੋਗੀਆਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਫ਼ਖ਼ਰ ਸੀ। ਲੰਗਰ ਸਮੇਂ ਅਨੇਕਾਂ ਜੋਗੀਆਂ ਦੀ ਭੀੜ ਵਾਜਿਆਂ ਦੀ ਘਨਘੋਰ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਮਹੰਤ ਦੀ ਜੈ ਜੈ ਕਾਰ ਕਰਦੀ ਆਪਣੇ ਪੰਥ ਦੀ ਉਤੱਮਤਾ ਦੀ ਨੁਮਾਇਸ਼ ਕਰਦੀ ਸੀ। ਅਜਿਹੇ ਮੌਕੇ ਉਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਕਲਪਣਾ ਦਾ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੀ ਹਾਜ਼ਰੀ ਵਿੱਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਇੱਕ ਮਹਾਨ ਜੋਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਕਲਪਣਾ ਸੁਭਾਵਕ ਸੀ। ਸੋਦਰ ਦੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰੀ ਦਰਬਾਰੀਆਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰੱਬ ਅੱਗੇ ਸਿਰ ਨਿਵਾਈ ਦਿੱਸੀ ਸੀ, ਹੁਣ ਉਹੋ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਜੋਗੀਆਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਥਾਂ ਦੇ ਨਾਥ ਦੇ ਗੁਣ ਗਾ ਰਹੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਉਹ ਆਪਣੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਨਵੇਂ ਕੱਪੜੇ ਪਹਿਨਾਉਣ ਦਾ ਸ਼ੌਕ ਪੂਰਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਾਰ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਪੰਝੀਵੀਂ ਛੱਬੀਵੀਂ ਤੇ ਸਤਾਈਵੀਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੋ ਧਿਰਾਂ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ-ਇਕ ਪਾਸੇ ਜੋਗੀ ਹਨ, ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨੇਤਾ ਜਿਸ ਦੀ ਸ਼ਾਨ ਵਿੱਚ ਉਹ ਨਾਅਰੇ ਲਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਅਰਿਆਂ ਨੇ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਿੱਛੇ ਜੋਗੀਆਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਵਿੱਚ ਵਰਤ ਰਹੇ ਡੂੰਘੇ ਜਜ਼ਬੇ ਹਨ। ਤੀਬਰ ਭਾਵ ਹਰ ਥਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਟੁੰਬਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੁਰੀ ਦੇ ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਉੱਚੀ ਸੁਰ ਵਿੱਚ ਜਗਨ ਨਾਥ ਦੀ ਮੂਰਤੀ ਦੀ ਉਪਮਾ ਕਰਦਿਆਂ ਸੁਣ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਨ ਆਪਣੇ ਜਗਨ ਨਾਥ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਵਿੱਚ ਤਾਲ ਦੇਣ ਲਗ ਪਿਆ ਸੀ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੋਗੀਆਂ ਦੀਆਂ "ਆਦੇਸ" "ਆਦੇਸ" ਦੀਆਂ ਧੁਨਾਂ ਸੁਣ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਵੀ-ਮਨ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਟ ਨੂੰ ਨਮਸਕਾਰਾਂ ਕਰਨ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਿਆ। ਚੌਹਾਂ ਪਉੜੀਆਂ ਦੇ ਅੰਤ ਉਤੇ ਪਰਮ ਪੁਰਖ ਨੂੰ ਸਿੱਧੀਆਂ ਸੰਬੋਧਤ ਜੈਕਾਰ ਦੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ ਕਵੀ ਦੇ ਮਨ ਦੀ ਐਸੀ ਦਸ਼ਾ ਦੀਆਂ ਸੂਚਕ ਹਨ ਜਿਥੇ ਇਸ਼ਟ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਦਾ ਕੋਈ ਪਾਰਾਵਾਰ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ। ਇਹ ਪਉੜੀਆਂ ਵੀ ਹੁਕਮ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਹੀ ਵਿਸਥਾਰ ਦੇਂਦੀਆ ਹਨ, ਕੇਵਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਹਾਕਮ 'ਹੁਕਮੀ' 'ਸਾਹਿਬ' ਜਾਂ 'ਪਾਤਸ਼ਾਹ' ਦੀ ਬਜਾਏ 'ਨਾਥ' ਕਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਸਦੇ ਅਰਥ ਵੀ ਮਾਲਕ ਹਨ। ਇਸ ਮਹਾਨ ਨਾਥ ਦੇ ਚੇਲੇ ਉਹ ਭਗਤ ਪੰਚ ਜਾਂ ਗੁਰਮੁਖ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਭੇਖ ਸਦਾਚਾਰਕ ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਵਿਉਂਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ :

ਮੁੰਦਾ ਸੰਤੋਖੁ ਸਰਮੁ ਪਤੁ ਝੋਲੀ ਧਿਆਨ ਕੀ ਕਰਹਿ ਬਿਭੂਤਿ॥
ਖਿੰਥਾ ਕਾਲੁ ਕੁਆਰੀ ਕਾਇਆ ਜੁਗਤਿ ਡੰਡਾ ਪਰਤੀਤਿ॥
ਆਈ ਪੰਥੀ ਸਗਲ ਜਮਾਤੀ ਮਨਿ ਜੀਤੈ ਜਗੁ ਜੀਤੁ॥
ਆਦੇਸ ਤਿਸੈ ਆਦੇਸੁ॥
ਆਦਿ ਅਨੀਲੁ ਅਨਾਦਿ ਅਨਾਹਤਿ ਜੁਗੁ ਜੁਗੁ ਏਕੋ ਵੇਸੇ ॥੨੮॥

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਨਾਥ ਤੇ ਉਸਦੇ ਚੇਲੇ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਭੇਸ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਨਾਥ ਦਾ ਚੋਲਾ ਸਮੇਂ ਨਾਲ ਬਦਲਣ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ, ਸਦੀਵੀ ਹੈ; ਚੇਲਿਆਂ ਦਾ ਭੇਸ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹੋਰਨਾਂ ਮਨੁੱਖਾਂ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਨ ਦਾ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦਾ,ਸਭ ਨਾਲ ਸਾਂਝਾਂ ਪੁਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਸਰਬਕਾਲੀ ਤੇ ਸਰਬਵਿਆਪੀ ਭੇਸ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਪਰਵਾਨ ਹਨ, ਹੋਰ ਸ਼ਾਇਦ ਕੋਈ ਨਹੀਂ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਆਦੇਸ ਕਰਨ ਨਾਲ, ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਿਰ ਦਾ ਸਾਈਂ ਮੰਨ ਕੇ ਉਸ ਦਾ ਹੁਕਮ ਮੰਨਣ ਨਾਲ, ਉੱਚੇ ਸਦਾਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨਾਮ ਦੁਆਰਾ ਰੱਬੀ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਤੀਬਰ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ ਯੋਗ ਸਾਧਨਾਂ ਦੇ ਹਰ ਅੰਗ ਦਾ ਉੱਤਮ ਬਦਲ ਦਰਸਾ ਰਹੇ ਹਨ।

ਭੇਸ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਨਾਥ ਅਤੇ ਜੋਗੀ ਨੂੰ ਆਮ੍ਹੋ ਸਾਹਮਣੇ ਬਿਠਾ ਕੇ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਬਾਅਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਲੰਗਰ ਦੇ ਮੌਕੇ ਉਤੇ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਸਨਮੁਖ ਲਿਆਉਂਦੇ ਹਨ :

ਭੁਗਤਿ ਗਿਆਨੁ ਦਇਆ ਭੰਡਾਰਣਿ ਘਟਿ ਘਟਿ ਵਾਜਹਿ ਨਾਦ॥
ਆਪਿ ਨਾਥੁ ਨਾਥੀ ਸਭ ਜਾ ਕੀ ਰਿਧਿ ਸਿਧਿ ਅਵਰਾ ਸਾਦ॥
ਸੰਜੋਗੁ ਵਿਜੋਗੁ ਦੁਇ ਕਾਰ ਚਲਾਵਹਿ ਲੇਖੇ ਆਵਹਿ ਭਾਗ॥
ਆਦੇਸੁ ਤਿਸੈ ਆਦੇਸੁ॥
ਆਦਿ ਅਨੀਲੁ ਅਨਾਦਿ ਅਨਾਹਤਿ ਜੁਗੁ ਜੁਗੁ ਏਕੋ ਵੇਸ॥੨੯॥

ਇਥੇ ਸਦਾਚਾਰ ਤੇ ਹੋਰ ਉਚੇਰੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਲੰਗਰ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਸੋਮਾ ਰੱਬ ਇੱਥੇ ਲੰਗਰ ਦਾ ਮਾਲਕ ਹੈ। ਲੰਗਰ ਦੀ ਦਾਤ ਵਿੱਚ ਸਦਾਚਾਰ ਤੋਂ ਬਾਦ ਹੁਣ ਗਿਆਨ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਯੋਗੀ ਯਮ ਨਿਯਮ ਦੀ ਕਮਾਈ ਬਗ਼ੈਰ ਯੋਗ ਅਭਿਆਸ ਕਰਦੇ ਸਨ ਉਹ ਰਿਧੀਆਂ ਸਿਧੀਆਂ ਦੇ ਨਾਟਕ ਚੇਟਕ ਕਰਨ ਲਈ ਮਾਨਸਕ ਇਕਾਗਰਤਾ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਤਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਸਨ ਪਰ ਸਦਾਚਾਰਕ ਸੁਧਾਈ ਨਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟ ਰਹਿੰਦੀ ਸੀ ਤੇ ਉਹ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਕਾਮ, ਕ੍ਰੋਧ, ਲੋਭ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਹੀ ਵਰਤਦੇ ਸਨ। ਗੁਰ ਨਾਨਕ ਨਾਮ ਦੁਆਰਾ ਅੰਦਰਲਾ ਗਿਆਨ ਹੋਣ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤਾਂ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਸ ਦੀ

ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਰੱਬੀ ਮਿਹਰ ਬਿਨਾ ਅਸੰਭਵ ਦਸਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅੰਦਰਲੀ ਆਵਾਜ਼ (ਆਤਮਾ ਦੀ ਆਵਾਜ਼) ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜੋ ਸ਼ੁਭ ਆਚਰਨ ਦੀ ਗਾਰੰਟੀ ਹੈ। ਇਸ ਗਿਆਨ ਦਾ ਬਾਹਰਲਾ ਪੱਖ ਸਰਬ-ਵਿਆਪੀ ਹੁਕਮ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੈ। ਹੁਕਮ ਦੀ ਕਲਮ ਸੰਜੋਗਾਂ ਤੇ ਕਰਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਵਗਦੀ ਹੈ। ਸੰਜੋਗ ਅਨੁਸਾਰ ਹੁਕਮ ਤੇ ਹੁਕਮ ਦੁਆਰਾ ਦਿਆ, ਦਿਆ ਤੋਂ ਗਿਆਨ ਤੇ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਸਦਾਚਾਰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।

ਤੀਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜੀਵਨ ਮਰਨ ਤੇ ਪਾਲਣ-ਪੋਸ਼ਣ ਦੇ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਗਿਣਦੇ ਸਨ- ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਜਾਂ ਗੋਰਖ ਲਾਂਗਰੀ ਸੀ ਜੋ ਜਗਤ-ਕੁਟੰਬ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਬਰਮਾ ਤੇ ਸ਼ਿਵ ਕੇਵਲ ਜਨਮ ਤੇ ਮੌਤ ਦੇ ਦੇਵਤੇ ਸਨ।

ਏਕਾ ਮਾਈ ਜੁਗਤਿ ਵਿਆਈ ਤਿਨਿ ਚੇਲੇ ਪਰਵਾਣੁ॥
ਇਕੁ ਸੰਸਾਰੀ ਇਕੁ ਭੰਡਾਰੀ ਇਕੁ ਲਾਏ ਦੀਬਾਣੁ॥
ਜਿਵ ਤਿਸੁ ਭਾਵੈ ਤਿਵੈ ਚਲਾਵੈ ਜਿਵ ਹੋਵੈ ਫੁਰਮਾਣੁ॥
ਓਹੁ ਵੇਖੈ ਓਨਾ ਨਦਰਿ ਨ ਆਵੈ ਬਹੁਤਾ ਏਹੁ ਵਿਡਾਣੁ॥
ਆਦੇਸੁ ਤਿਸੈ ਆਦੇਸੁ॥
ਆਦਿ ਅਨੀਲੁ ਅਨਾਦਿ ਅਨਾਹਤਿ ਜੁਗੁ ਜੁਗੁ ਏਕੋ ਵੇਸੁ ॥੩੦॥

ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਦੇਵਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿੱਚ ਰੱਬੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਕਰਮਚਾਰੀ ਹਨ। ਨਾਥਾਂ ਦੇ ਨਾਥ ਨੇ ਪਰਕਿਰਤੀ ਵਿੱਚ ਉਤਪਾਦਕ ਤੇ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਪੈਦਾ ਕਰ ਕੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਪਰਫੁਲਤਾ ਲਈ ਸਿਆਣੀ ਯੋਜਨਾਬੰਦੀ ਕਰ ਰਖੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਤਿੰਨਾਂ ਦੇਵਤਿਆਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਮਾਈ ਦੇ ਚੇਲੇ ਕਹਿ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਪਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਲੋਕ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਸਰਬ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਸੋਮਾ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਉਹ ਦੇਵ-ਪੂਜਕਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਗਿਆਨਵਾਨ ਹਨ ਪਰ ਅਸਲ ਗਿਆਨੀ ਉਹ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਪਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਅੰਨ੍ਹੇ ਨਿਯਮਾਂ ਵਿੱਚ ਬਧੀ ਮੰਨਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਕ ਚੇਤੰਨ ਸੱਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਤੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਚੇਤਨ ਸੱਤਾ ਇਸ ਵਿਸ਼ਵ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਅਸਲ ਮਾਲਕ ਹੈ। ਗੋਰਖ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਤੇ ਜੋਗੀਆਂ ਦੇ ਭੰਡਾਰੀ ਇਸ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨਾਥਾਂ ਦੇ ਨਾਥ ਦੀ ਦਿਆ ਤੋਂ ਅਜਿਹੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਅਰਾਧਨਾ ਕਰਨ ਦਾ ਸੁਝਾ ਦੇ ਰਹੇ ਹਨ।

ਇਕੱਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਇਸ ਵਿਸ਼ਵ-ਭੰਡਾਰੇ ਨੂੰ ਦੇਵਤਿਆਂ ਤੇ ਜੋਗੀਆਂ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਸਿੱਧਾ ਸਿਰਜਨਹਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ :

ਆਸਣੁ ਲੋਇ ਲੋਇ ਭੰਡਾਰ॥ ਜੋ ਕਿਛੁ ਪਾਇਆ ਸੁ ਏਕਾ ਵਾਰ॥
ਕਰਿ ਕਰਿ ਵੇਖੈ ਸਿਰਜਣਹਾਰੁ॥ ਨਾਨਕ ਸਚੇ ਕੀ ਸਾਚੀ ਕਾਰ॥
ਆਦੇਸੁ ਤਿਸੈ ਆਦੇਸੁ॥
ਆਦਿ ਅਨੀਲੁ ਅਨਾਦਿ ਅਨਾਹਤਿ ਜੁਗੁ ਜੁਗੁ ਏਕੋ ਵੇਸੁ ॥੩੧॥

ਪਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਸਿਰਜਨਹਾਰ ਦੇ ਇੱਕ ਵੇਰ ਸਾਜੇ ਕੁਦਰਤੀ ਨਿਯਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਚਲ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦੀ ਉਸ ਨੂੰ ਕਦੇ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦੀ, ਚਾਹੇ ਉਹ ਸਰਬ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਹੈ। ਸੱਚੇ ਸਿਰਜਨਹਾਰ ਦੀ ਨਿਯਮ ਸਾਜਨ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਸੰਪੂਰਣ ਹੈ ਭਾਵ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਨਿਯਮ ਅਟੱਲ ਹਨ। ਦੈਵੀ ਭੰਡਾਰ ਹਰ ਥਾਂ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਚਾਹੇ, ਕਦੇ ਵੀ, ਕਿਤੇ ਵੀ, ਪਰਕ੍ਰਿਤਰੀ ਨੂੰ ਖੋਜ, ਸਮਝ ਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਤੇ ਉਤਪਾਦਕ ਕਿਰਿਆ ਜੋੜ ਕੇ ਇਸ ਭੰਡਾਰ ਤੋਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਿਰਜਨਹਾਰ ਆਪਣੇ ਰਚੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਸਥਿਰ ਰਖਣ ਦੇ ਸਮਰਥ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਰਚੇ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਾਲਾ ਮਨੁੱਖ ਅੰਤਮ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਜਿਤਦਾ ਹੈ ਤੇ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਹਕੀਕਤਾਂ ਤੋਂ ਅੱਖਾਂ ਮੀਟਣ ਵਾਲਾ ਹੰਕਾਰੀ ਅੰਤ ਹਾਰਦਾ ਹੈ। ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਖੋਜ ਸਭ ਭੰਡਾਰੇ ਖੋਲ੍ਹਦੀ ਹੈ। ਸਰਬ ਵਿਆਪੀ ਭੰਡਾਰੇ, ਸਰਬ ਵਿਆਪੀ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੀਆਂ ਉਪਜਾਊ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਸੂਚਕ ਹਨ। ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲੇ ਰੱਬੀ ਹੁਕਮ ਦੀ ਤਾਬਿਆਦਾਰੀ ਦੇ ਅਰਥ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਖੋਜ, ਅਨਕੂਲਤਾ ਤੇ ਵਰਤੋਂ ਵੀ ਹਨ।

(ਕ) ਪਉੜੀ ੩੨-੩੮

ਜੋਗੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਨ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਆਤਮਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵਲ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਯੋਗ-ਅਭਿਆਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਕ ਬਾਕਾਇਦਾ ਸਿਲਸਿਲੇਵਾਰ ਵਿਕਾਸ ਹੈ। ਯੋਗ ਦੇ ਕਈ ਮੱਤ ਹਨ ਪਰ ਸਭ ਤੋਂ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪਾਤੰਜਲ ਯੋਗ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸ਼ਟਾਂਗ ਯੋਗ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹੱਠ ਯੋਗ, ਨਾਦ ਲੈਅ ਯੋਗ, ਰਾਜ ਯੋਗ ਇਸੇ ਦੇ ਪਰਿਵਰਤਤ ਜਾਂ ਨਵੇਂ ਨਾਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਪਿਛਲੇਰੇ ਬੁੱਧ ਤੇ ਤਾਂਤਰਿਕ ਮੱਤਾਂ ਦੀ ਕੁਝ ਪਾਣ ਵੀ ਚੜ੍ਹੀ ਹੈ। ਬੁੱਧ ਮੱਤ ਵਿੱਚ ਆਤਮਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਦਰਜਿਆਂ ਲਈ ਖੰਡ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਉਂਞ ਤਾਂ ਹਰ ਧਰਮ ਵਿੱਚ ਆਤਮਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਬਾਰੇ ਕਾਫ਼ੀ ਕੁਝ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਵਿੱਚ ਮੁਕਾਮਾਤ ਤੇ ਅਹਿਵਾਲ ਦੀ ਚਰਚਾ, ਵੇਦਾਂਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਦਾ ਮਸਲਾ ਤੇ ਈਸਾਈਆਂ ਵਿੱਚ ਆਤਮਾ ਦੀ ਰਾਤ ਆਦਿ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਨ, ਪਰ ਭਾਰਤੀ ਯੋਗ ਪਰੰਪਰਾ ਨੇ ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਖੋਜ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਉਂਞ ਆਤਮਕ ਪੰਧ ਦੇ ਪੜਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਰੱਖਣ ਜਾਂ

ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵੰਡ ਕਰਨ ਵਲ ਬਹੁਤਾ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਸੰਕੇਤਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੋਰ ਕਿਧਰੇ ਨਹੀਂ। ਕੇਵਲ ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਇਸ ਪੰਧ ਨੂੰ ਪੰਜ ਹਿੱਸਿਆ ਵਿੱਚ ਵੰਡ ਕੇ ਹਰ ਹਿੱਸੇ ਦਾ ਨਾਮਕਰਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਲਈ ਬਾਣੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਸਮੇਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਾਹ ਤਾਜ਼ਾ ਜੋਗ-ਪੰਥੀਆਂ ਨਾਲ ਪਿਆ ਸੀ ਜਾਂ ਜੋਗ ਮੱਤ ਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਾਸ ਆਏ ਕਿਸੇ ਸਾਧਕ ਨੇ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਬਾਰੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟੀਕਰਨ ਮੰਗਿਆ ਸੀ। ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਤੇ ਮਹੱਤਤਾ ਹੈ।

ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਅਸਲ ਪ੍ਰਕਰਨ ਤਾਂ ਚੌਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਬੱਤੀਵੀਂ ਤੇ ਤੇਤੀਵੀਂ ਦੋ ਪਉੜੀਆਂ ਇਸ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਬੰਨ੍ਹਦੀਆਂ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਜੀਵਨ ਕੇਵਲ ਨਾਮ ਜਪਣ ਨਾਲ ਹੀ ਸ਼ੁਰੂ ਤੇ ਪਰਫੁੱਲਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਾਮ ਬਿਨਾ ਉਹ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਹੀਲੇ ਆਤਮਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਕੋਈ ਸੰਕਲਪ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦੇ। ਪਰ ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲਾ ਇਸ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਇਕ ਦਰਜੇ ਉੱਤੇ ਪੁੱਜ ਕੇ ਅੱਗੇ ਤਦ ਹੀ ਵਧਦਾ ਹੈ, ਜੇ ਉਹ ਆਪਣੀ ਪਿਛਲੀ ਉੱਨਤੀ ਦਾ ਗੁਣ ਰੱਬ ਨੂੰ ਦੇਵੇ, ਆਪਣੇ ਉੱਦਮ ਉਤੇ ਮਾਣ ਨਾ ਕਰੇ। ਇਕੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਉਹ ਕਹਿ ਆਏ ਹਨ :

ਸਭ ਗੁਣ ਤੇਰੇ ਮੈ ਨਾਹੀ ਕੋਇ॥ ਵਿਣੁ ਗੁਣ ਕੀਤੇ ਭਗਤਿ ਨ ਹੋਇ॥

ਨਾਮ ਜਪਣਾ ਇਕ ਉਦਮ ਹੈ, ਪਰਿਸ਼ਰਮ ਹੈ, ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਵਰਤੋਂ ਹੈ, ਪਰ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਇਹ ਇਕ ਲਗਾਤਾਰ ਆਤਮ ਸਮਰਪਣ, ਨਿਰਮਾਣਤਾ, ਹਉਮੈਂ ਦਾ ਤਿਆਗ ਤੇ ਈਸ਼ਵਰ-ਪਰਾਇਣਤਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਸਮਨਵੈ ਕਰਨਾ ਖੰਡੇ ਦੀ ਧਾਰ ਉੱਤੇ ਚਲਣਾ ਹੈ। ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਕਠਨ ਪੰਧ ਤੇ ਬਿਖਮ ਮਾਰਗ ਹੈ। ਉੱਚੀ ਚੜ੍ਹਾਈ ਚੜ੍ਹਦਿਆਂ ਕਦਮ ਕਦਮ ਉੱਤੇ ਜੋ ਸੁੰਦਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਾ ਦਾ ਅਨੰਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਇਸ ਦਾ ਇਨਾਮ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚੌਂਤੀਵੀਂ ਤੋਂ ਸੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਹਰ ਪੜਾ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਦਾ ਨਾਲੋ ਨਾਲ ਵਰਣਨ ਕਰਦੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਪਹਿਲੋਂ ਬੱਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਨਾਮ ਜਪਣ ਨੂੰ ਆਤਮਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪੜਾਵਾਂ (ਜਾਂ ਪਉੜੀਆਂ) ਤੈਅ ਕਰਨ ਦਾ ਇਕੋ ਇਕ ਸਾਧਨ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ :

ਇਕਦੂ ਜੀਭੌ ਲਖ ਹੋਹਿ ਲਖ ਹੋਵਹਿ ਲਖਵੀਸ॥
ਲਖੁ ਲਖੁ ਗੇੜਾ ਆਖੀਅਹਿ ਏਕੁ ਨਾਮੁ ਜਗਦੀਸ॥
ਏਤੁ ਰਾਹਿ ਪਤਿ ਪਵੜੀਆ ਚੜੀਐ ਹੋਇ ਇਕੀਸ॥
ਸੁਣਿ ਗਲਾ ਆਕਾਸ ਕੀ ਕੀਟਾ ਆਈ ਰੀਸ॥

ਨਾਨਕ ਨਦਰੀ ਪਾਈਐ, ਕੂੜੀ ਕੂੜੈ ਠੀਸ ॥੩੨॥

ਇਸ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਨਾਮ ਦਾ ਸਰੂਪ ਜਸ ਕਰਨਾ ਦਸਿਆ ਹੈ, ਇਸ ਨੂੰ ਆਤਮਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਸਾਧਨ ਕਰਾਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਜਗਤ ਦੇ ਮਾਲਕ ਨਾਲ ਅਭੇਦਤਾ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਉਚੇ ਉਦੇਸ਼ ਤਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦੀ ਲੋਚਾ ਕਈ ਮਨਾਂ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਮਝਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਇਹ ਲੋਚਾ ਧਾਰਨੀ ਇੰਜ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕੋਈ ਧਰਤੀ ਦਾ ਕੀੜਾ ਆਕਾਸ਼ ਉੱਤੇ ਉੱਡਣ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਲਵੇ। ਪਹਿਲੀਆਂ ਦੋ ਸਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਨਾਮ ਜਪਣ ਦਾ ਵਰਣਨ ਐਸੇ ਉਤਸ਼ਾਹ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਪਾਠਕਾਂ ਵਿੱਚ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਲੋਚਾ ਨਾਲੋਂ ਸਾਧਨ ਦੀ ਲੋਚਾ ਜਗਾਉਣ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਇੱਛੁਕ ਹਨ। ਜਿਹੜਾ ਉਤਸ਼ਾਹ ਨਾਲ ਨਾਮ ਜਪ ਕੇ ਵੀ ਇਸ ਦਾ ਮਾਣ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਮਿਹਰ ਉੱਤੇ ਭਰੋਸਾ ਰਖਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਹੀ ਉੱਚਾ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਮਿਹਰਹੀਨ ਧਰਤੀ ਉਤੇ ਰੀਂਗਦਾ ਹੈ। ਨਾਮ ਦੀ ਕਮਾਈ ਦੀ ਪਰਖ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਧਕ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਹੁਕਮ ਦਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਤੇ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਉਸ ਦਾ ਅਨੁਸਾਰੀ ਬਣ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਨਹੀਂ। ਜਿਵੇਂ ਜਿਵੇਂ ਮਨੁੱਖ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਬੁਝੇਗਾ ਤਿਵੇਂ ਤਿਵੇਂ ਸਮਝੇਗਾ ਕਿ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸੋਚਾਂ, ਤਾਣ, ਇਰਾਦੇ, ਬੋਲ, ਕਰਮ ਰੱਬੀ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਕਰਨੀ ਉਸ ਲਈ ਸ਼ੁਭ ਨਹੀਂ। ਆਪਣੀ ਮਨ ਮਰਜ਼ੀ ਕਰਨ ਨਾਲੋਂ ਰੱਬੀ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨੀ ਸਹੀ ਜੀਵਨ-ਜੁਗਤੀ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਮਨ ਮਰਜ਼ੀ ਕਰਨੀ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਪਹਾੜ ਨਾਲ ਮੱਥਾ ਮਾਰ ਕੇ ਪਛਤਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਕੌੜਾ ਤਜਰਬਾ ਕਰਨ ਬਾਦ ਸਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੁੱਖ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਅਨੁਕੂਲਤਾ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਆਪਣੀ ਮਨ ਮਰਜ਼ੀ ਦੀ ਨਿਸਫਲਤਾ ਦੀ ਸੋਝੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਹੁਕਮ ਦੀ ਸੋਝੀ ਦਾ ਪਰਤਵਾਂ ਪਾਸਾ ਹੈ :

ਆਖਣਿ ਜੋਰੁ ਚੁਪੈ ਨਹ ਜੋਰੁ॥ ਜੋਰੁ ਨ ਮੰਗਣਿ ਦੇਣਿ ਨ ਜੋਰੁ॥
ਜੋਰੁ ਨ ਜੀਵਣਿ ਮਰਣਿ ਨਹ ਜੋਰੁ॥ ਜੋਰੁ ਨ ਰਾਜਿ ਮਾਲਿ ਮਨਿ ਸੋਰੁ॥
ਜੋਰੁ ਨ ਸੁਰਤੀ ਗਿਆਨਿ ਵੀਚਾਰਿ॥ ਜੋਰੁ ਨ ਜੁਗਤੀ ਛੁਟੈ ਸੰਸਾਰੁ॥
ਜਿਸੁ ਹਥਿ ਜੋਰੁ ਕਰਿ ਵੇਖੈ ਸੋਇ॥ ਨਾਨਕ ਉਤਮੁ ਨੀਚੁ ਨ ਕੋਇ॥ ੩੩॥

ਹੁਕਮ ਦੀ ਸੋਝੀ ਦੇ ਕਈ ਦਰਜੇ ਹਨ। ਹੁਕਮ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿੱਚ ਵਿਆਪਕ ਹੈ ਤੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਅੰਦਰ ਵੀ॥ ਹੁਕਮ ਕਿਧਰੇ ਪਦਾਰਥਕ ਵਸਤਾਂ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਕਿਤੇ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ। ਹੁਕਮ ਕਦੀ ਬੁੱਧੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਦੇ ਭਾਵਾਂ ਵਿੱਚ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਜੋ ਹੁਕਮ ਦੀ ਸੂਝ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਕਰਮ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਨੇਕੀ ਬਦੀ ਦਾ ਫ਼ਰਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ

ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਨਿੱਤ ਆਪਣੇ ਕਰਮ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਤੇ ਸ਼ੁਭ ਬਣਾਉਂਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਦਾਚਾਰ ਪਹਿਲੇ ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਧਰਮ ਖੰਡ ਇਸ ਲਈ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਹੁਕਮ ਦਾ ਸਰੂਪ ਧਰਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੀ ਸੋਝੀ ਕਰਮ ਨੂੰ ਧਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਜਾਂ ਨਿਯਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਢਾਲਣ ਦੀ ਸਿਆਣਪ ਹੈ। ਰੱਬੀ ਕਾਨੂੰਨ ਅਨੁਸਾਰ, ਹਰ ਕਰਮ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਨੂੰਨ ਦੀ ਅਤਮਾ ਨੂੰ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਨਿਰਨੇ ਦੇ ਬਿੰਬ ਰਾਹੀਂ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ :

ਰਾਤੀ ਰੁਤੀ ਥਿਤੀ ਵਾਰ॥ ਪਵਣ ਪਾਣੀ ਅਗਨੀ ਪਾਤਾਲ॥
ਤਿਸੁ ਵਿਚਿ ਧਰਤੀ ਥਾਪਿ ਰਖੀ ਧਰਮਸਾਲ॥
ਤਿਸੁ ਵਿਚਿ ਜੀਅ ਜੁਗਤਿ ਕੇ ਰੰਗ॥ ਤਿਨ ਕੇ ਨਾਮ ਅਨੇਕ ਅਨੰਤ॥
ਕਰਮੀ ਕਰਮੀ ਹੋਇ ਵੀਚਾਰੁ॥ ਸਚਾ ਆਪਿ ਸਚਾ ਦਰਬਾਰੁ॥
ਤਿਥੈ ਸੋਹਨਿ ਪੰਚ ਪਰਵਾਣੁ॥ ਨਦਰੀ ਕਰਮਿ ਪਵੈ ਨੀਸਾਣੁ॥
ਕਚ ਪਕਾਈ ਓਥੈ ਪਾਇ॥ ਨਾਨਕ ਗਇਆ ਜਾਪੈ ਜਾਇ॥ ੩੪॥

ਇਹ ਪਉੜੀ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਤੱਤਾਂ ਤੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਭਾਗਾਂ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਧਰਮਸਾਲ ਕਹਿਣ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪਰਕਿਰਤਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਆਸਰੇ ਕਾਇਮ ਹੈ ਅਥਵਾ ਇਸ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੇ ਨਿਯਮ ਵਿਆਪਕ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਧਰਤੀ ਦੇ ਨਿਵਾਸੀ, ਬੇਅੰਤ ਜੀਵਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਭ ਪਰਕਿਰਤਕ ਜਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਜਿਹੇ ਹੋਰ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕ਼ਰਮਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਸੱਚੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਕਰਮ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਹੈ। ਦਰਬਾਰ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਨਿਰਨਾਇਕ ਨੂੰ ਸੱਚਾ ਕਹਿਣਾ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਅਟੱਲਤਾ ਤੇ ਕਰਮ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਦੇ ਅਸੂਲ ਦੀ ਆਵਸ਼ਕਤਾ ਦਾ ਸੁਝਾ ਦੇਣਾ ਹੈ। ਨਾਮ ਸੁਣਨ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਪੰਚ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਅਟੱਲ ਮੰਨ ਕੇ.ਮਨ ਮਰਜ਼ੀ ਕਰਨ ਤੋਂ ਵਰਜੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਆਪਣੇ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਸੁਖ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਹੜੇ ਮਨਮਰਜ਼ੀ ਕਰ ਕੇ ਕੁਝ ਦੇਰ ਲਈ ਵਧਦੇ ਫੁਲਦੇ ਦਿਸਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਅੰਤ ਉਤੇ ਖਵਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿੱਚ ਨਿਆਂ ਤੇ ਕਾਨੂੰਨ ਦਾ ਰਾਜ ਹੈ, ਹਿੱਕ ਦੇ ਜ਼ੋਰ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਗਲ ਦੀ ਸੂਝ ਭਾਵੇਂ ਜਲਦੀ ਆਵੇ ਭਾਵੇਂ ਦੇਰ ਨਾਲ, ਇਹ ਆਵੇਗੀ ਹਰੇਕ ਨੂੰ ਕਦੇ ਨਾ ਕਦੇ ਜ਼ਰੂਰ। ਧਰਮ ਖੰਡ ਮਨੁੱਖ ਵਿੱਚ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਵੀ ਵਧਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਅੰਤਮ ਨਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਜਗਾ ਕੇ ਆਸ਼ਾਵਾਦ ਵੀ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਦਾਚਾਰਕ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਰੱਬ ਦਾ ਸਰੂਪ ਧਰਮਰਾਜ ਦਾ ਜਾਂ ਇੱਕ ਮਹਾਨ ਨਿਰਨਾਇਕ ਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਸਭ ਨੂੰ ਅਧਿਕਾਰ ਤੇ ਕਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਫਲ ਭੁਗਤਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਵਿੱਚ ਹੁਕਮ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਪੱਖ ਉਘੜਦਾ ਹੈ ਤੇ ਆਪਣੇ ਅਨਕੂਲ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦਾ ਕਰਮ ਸ਼ੁਧ ਹੋ ਜਾਵੇ ਉਸ ਦੀ ਮੱਤ ਵੀ ਉੱਜਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਨਿਯਮ ਸਾਰੀ ਪਰਕਿਰਤੀ ਵਿੱਚ ਵਿਆਪਕ ਹੈ ਤੇ ਜਿਸ ਦੀ ਮੁਢਲੀ ਸੋਝੀ ਕਰਮ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਸਾਧਕ ਦੀ ਕਲਪਣਾ ਨੂੰ ਵੀ ਟੁੰਬਣ ਲਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਕੈਸਾ ਕਮਾਲ ਦਾ ਹੈ ਇਹ ਨਿਯਮ! ਜੋ ਨਿਯਮ ਧਰਤੀ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਉਹ ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿੱਚ ਵੀ ਵਿਆਪਕ ਹੈ। ਇਸ ਨਿਯਮ ਅਨੁਸਾਰ ਨਿਆਂ ਹੋਣਾ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸੰਸਨੀਯ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਕਾਫ਼ੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਪਰ ਜਦ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਨਿਯਮ ਹੀ ਕੁਦਰਤ ਵਿੱਚ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਇਹ ਹੀ ਧਰਤੀ ਦੇ ਹੇਠਲੀ ਦੌਲਤ ਦੀ ਸੰਭਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਹੀ ਆਕਾਸ਼ ਦੇ ਗ੍ਰਹਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸੂਤਰ ਵਿੱਚ ਰਖਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਦਿਨ-ਬ-ਦਿਨ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਤੇ ਅਸਚਰਜ ਹੁੰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਿਯਮ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਬੌਧਕ ਤੌਰ ਤੇ ਸਮਝ ਕੇ ਫਿਰ ਭਾਵਕ ਤੌਰ ਤੇ ਮਾਣ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਦਾਰਥਕ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਖੋਜ ਕੇ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਗੌਰਵਮਈ ਮਹਿਲ ਉਸਰਿਆ ਹੈ, ਨੈਤਕ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਬੇਅੰਤ ਸਮਾਜਕ ਉੱਨਤੀ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਕਲਾਤਮਕ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਵਰਤ ਕੇ ਕਲਾ ਦੇ ਅਲੌਕਿਕ ਸੁਹਜ ਘੜੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਇਸ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਮੋੜਾ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਨੇਤਾ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਵਧਦੀ ਸੋਝੀ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹਨ :

ਧਰਮ ਖੰਡ ਕਾ ਏਹੋ ਧਰਮੁ॥ ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਕਾ ਆਖਹੁ ਕਰਮੁ॥
ਕੇਤੇ ਪਵਣ ਪਾਣੀ ਵੈਸੰਤਰ ਕੇਤੇ ਕਾਨ੍ਹ ਮਹੇਸ॥
ਕੇਤੇ ਬਰਮੇ ਘਾੜਤਿ ਘੜੀਅਹਿ ਰੂਪ ਰੰਗ ਕੇ ਵੇਸ॥
ਕੇਤੀਆ ਕਰਮ ਭੂਮੀ ਮੇਰ ਕੇਤੇ ਕੇਤੇ ਧੂ ਉਪਦੇਸ॥
ਕੇਤੇ ਇੰਦ ਚੰਦ ਸੂਰ ਕੇਤੇ ਕੇਤੇ ਮੰਡਲ ਦੇਸ॥
ਕੇਤੇ ਸਿਧ ਬੁਧ ਨਾਥ ਕੇਤੇ ਕੇਤੇ ਦੇਵੀ ਵੇਸ॥
ਕੇਤੇ ਦੇਵ ਦਾਨਵ ਮੁਨਿ ਕੇਤੇ ਕੇਤੇ ਰਤਨ ਸਮੁੰਦ॥
ਕੇਤੀਆ ਖਾਣੀ ਕੇਤੀਆ ਬਾਣੀ ਕੇਤੇ ਪਾਤ ਨਰਿੰਦ॥
ਕੇਤੀਆ ਸੁਰਤੀ ਸੇਵਕ ਕੇਤੇ ਨਾਨਕ ਅੰਤੁ ਨ ਅੰਤੁ॥ ੩੪॥

ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਦਾ ਗਿਆਨ ਕੋਈ ਬੌਧਕ ਜਾਣਕਾਰੀ ਨਹੀਂ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰੇਮੀ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਤੀਬਰ ਭਾਵਾਂ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰੀਤਮ ਨੂੰ ਬੇਹੱਦ ਸੁੰਦਰ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਧਕ ਨਾਮ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਦੁਆਰਾ ਜਦ ਰੱਬ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ ਵਧਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਰੱਬ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਧਰਮ ਗੁਣ ਬਲਵਾਨ ਖਿੱਚ ਪਾ ਕੇ

ਪਵਿੱਤਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਫਿਰ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਗੁਣ ਅਨੰਦਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਭਿਆਸੀ ਦੇ ਇਕਾਗਰ ਮਨ ਵਿੱਚ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਜਾਗਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਹੀ ਧਰਮ ਖੰਡ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ ਮਾਨਸਕ ਸ਼ੁਧਤਾ ਨੂੰ ਮੁਕੰਮਲ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਬੇਅੰਤ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਅਹਿਸਾਸ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਨਿੱਕੀਆਂ ਨਿੱਕੀਆਂ ਭੁੱਖਾਂ ਸਭ ਤ੍ਰਿਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਹੁਣ ਹੁਕਮ ਦੀ ਤਾਰ ਵਿੱਚ ਬੱਝੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਉਹ ਨਿੱਜੀ ਸਵਾਰਥ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਨਾਲ ਨਹੀਂ, ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਤੇ ਨਿਰਲੇਪ ਤੇ ਨਿਰਪੱਖ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਨੂੰ ਵਿਸਮਾਦਕ ਭਾਵਾਂ ਨਾਲ ਮਾਣ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਬੇਅੰਤਤਾ ਦੇ ਮਨ ਅੰਦਰ ਪੈਂਦੇ ਝਲਕਾਰਿਆਂ ਬਿਨਾ ਨਾ ਮਨ ਦੀ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਮਿਟਦੀ ਹੈ, ਨਾ ਹੁਕਮ ਹੇਠ ਇਕਾਗਰ ਹੋਏ ਮਨ ਵਿੱਚ ਸਮਾਜ ਤੇ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਜਾਗਦਾ ਹੈ। ਨਾਮ ਅਭਿਆਸੀ ਲਈ ਜੀਵਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਇੱਕ ਕਲਾਤਮਕ ਕਿਰਤ ਹੈ :

ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਮਹਿ ਗਿਆਨੁ ਪਰਚੰਡੁ॥
ਤਿਥੈ ਨਾਦ ਬਿਨੋਦ ਕੋਡ ਅਨੰਦੁ॥

ਸਰਮ ਖੰਡ ਵਿੱਚ ਇਸ ਕਲਾਤਮਕ ਭਾਂਤ ਦੇ ਇਕਾਗਰ ਤੇ ਅਨੰਦਮਈ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਹੋਰ ਵਿਕਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਅਨੇਕਾਂ ਅੰਗ ਹਨ- ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀਆਂ ਕਈ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਤੇ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੀਆਂ ਅਣਗਿਣਤ ਸ਼ਾਖਾਂ। ਵਿਸਮਾਦਕ ਭਾਵਾਂ ਅਧੀਨ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਵਾਲਾ ਇਸ ਦੇ ਕੇਵਲ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦੇ ਲੱਛਣ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ, ਬਾਕੀ ਲੱਛਣ ਛੱਡ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਗੁਣ ਦੇ ਰੰਗ ਵਿੱਚ ਰਤੀ ਹੋਈ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਆਪਣੀ ਭਿੰਨਤਾ ਤੇ ਅਨੇਕਤਾ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਇਕਾਗਰਤਾ ਦੇ ਗੁਣ ਵਧਾਉਂਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਦ ਅਸੀਂ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਸਾਂਝ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਸਤੂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ (Particulars) ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਰਹੇ ਕੇਵਲ ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਰੂਪ (Forms) ਨੂੰ ਦੇਖ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਵਸਤੂ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਾਨੋਂ ਇਸ ਸਾਂਝੇ ਰੂਪ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹਨ। ਇਹ ਸਾਂਝਾ ਰੂਪ ਵਸਤੂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਨੁਕਸਾਂ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸੰਪੂਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਅਤਿਅੰਤ ਸੁਹਜਮਈ ਪ੍ਰਭਾਵ ਜਗਾਂਦਾ ਹੈ :

ਸਰਮ ਖੰਡ ਕੀ ਬਾਣੀ ਰੂਪੁ॥ ਤਿਥੈ ਘਾੜਤ ਘੜੀਐ ਬਹੁਤ ਅਨੂਪੁ॥

ਸਾਧਕ ਦਾ ਧਰਮ ਖੰਡ ਤੋਂ ਸਰਮ ਖੰਡ ਤੱਕ ਵਿਕਾਸ ਸੂਖਮਤਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੈ। ਧਰਮ ਖੰਡ ਵਿੱਚ ਜਦ ਵਿਕਾਰ ਮੱਠੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਭਾਵ ਅਤੇ ਬੋਲੀ ਕੋਮਲ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਵਿੱਚ ਵਿਸਮਾਦਕ ਭਾਵ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਵਧਾ ਕੇ ਇਸ ਸੂਖਮਤਾ ਦੀ ਉੱਨਤੀ ਨੂੰ ਤੇਜ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਰਮ ਖੰਡ ਵਿੱਚ ਇਹ ਉੱਨਤੀ ਸਿਖਰ ਤੇ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਕੋਈ ਕੋਝਾ ਕਰਮ,

ਭਾਵ, ਵਿਚਾਰ ਜਾਂ ਬਚਨ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ, ਜਿਹਾ ਕਿ ਅੱਗੇ ਅਸੀਂ ਵਿਚਾਰ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ, ਉਸ ਵਿੱਚੋਂ ਹੁਕਮ ਦੀ ਵਧਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਹੇਠ ਹਉਮੈਂ ਦਾ ਪਤਲੇ ਪੈਂਦੇ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਪਰ ਹਉਮੈਂ ਨੂੰ ਮੁਕਾਉਣਾ ਬੜਾ ਕਠਨ ਸੰਗਰਾਮ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਲੇਸ ਕਿਤੇ ਨਾ ਕਿਤੇ ਛੁਪੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਸੂਖਮ ਹਉਮੈਂ ਨੂੰ ਲੱਭ ਕੇ, ਉਸ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਕੇ, ਉਸ ਨਾਲ ਮੋਰਚਾ ਲਾਉਣਾ ਸਾਧਕ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਇਸ ਖੰਡ ਨੂੰ ਕਠਨ ਘਾਲ ਜਾਂ ਸ਼੍ਰਮ ਦਾ ਖੰਡ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਜਦ ਸਾਧਕ ਇਸ ਸੰਗਰਾਮ ਵਿੱਚ ਫ਼ਤਹਿ ਪਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਮਨ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਬੂ ਆ ਚੁੱਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਬੁੱਧੀ ਮੁਕੰਮਲ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਉੱਜਲ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਭਾਵ ਅਤਿਅੰਤ ਕੋਮਲ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦਾ ਮਾਨੋ ਨਵਾਂ ਸੁੰਦਰ ਜਨਮ ਹੋਇਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਨੂਪਮ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ ਕੌਣ ਕਥਨ ਕਰੇ ?

ਤਾਕੀਆ ਗਲਾ ਕਥੀਆ ਨਾ ਜਾਹਿ॥ ਜੇ ਕੋ ਕਹੈ ਪਿਛੈ ਪਛੁਤਾਇ॥
ਤਿਥੈ ਘੜੀਐ ਸੁਰਤਿ ਮਤਿ ਮਨਿ ਬੁਧਿ॥
ਤਿਥੈ ਘੜੀਐ ਸੁਰਾ ਸਿਧਾ ਕੀ ਸੁਧਿ॥੩੬॥

ਹਉਮੈਂ ਦੇ ਗ਼ੁਬਾਰ ਦਾ ਖ਼ਾਤਮਾ ਆਤਮਾ ਦੇ ਸੂਰਜ ਦਾ ਆਪਣੇ ਪੂਰੇ ਜਲੌ ਵਿੱਚ ਚਮਕਣਾ ਹੈ। ਕਰਮ ਖੰਡ ਆਤਮਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਖੰਡ ਹੈ, ਇਸ ਦਾ ਸਾਖਿਆਤਕਾਰ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਆਪਾ ਆਪੇ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹੈ, ਦਰਸ਼ਕ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਇੱਕ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਅਨਾਤਮ ਤੇ ਆਤਮ ਵਿੱਚ ਭੇਦ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਹੁਣ ਸੰਗਰਾਮ ਦਾ ਅੰਤ ਹੈ। ਹਉਮੈਂ ਦੇ ਖ਼ਾਤਮੇ ਬਾਦ ਸਾਧਕ ਇਹ ਸੋਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਕਿ ਇਹ ਮੇਰੀ ਘਾਲ ਦਾ ਫਲ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ-ਭਾਵ ਹੀ ਮਿਟ ਚੁੱਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਗਲੇ ਕਰਮ ਖੰਡ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਮਿਹਰ ਦਾ ਫਲ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਆਤਮਾ ਦੇ ਹੱਥ ਇਸ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਵਾਗਡੋਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਨ, ਬੁੱਧੀ ਜਾਂ ਇੱਛਾਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਨਹੀਂ ਪਰ ਰਹਿ ਚੁੱਕੇ ਸੰਗਰਾਮੀ ਸਾਧਕ ਦੇ ਅੰਦਰ ਨਵੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਜਨਮ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਰਮ ਖੰਡ ਵਿੱਚ ਆਤਮਾ ਦੇ ਨੇੜੇ ਢੁਕਣ ਕਰਕੇ ਹੀ ਉਸ ਨੇ ਸੰਗਰਾਮ ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਕਰਮ ਖੰਡ ਵਿਚ ਆਤਮਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੋਣ ਬਾਅਦ ਬੇਅੰਤ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਪਵਿੱਤਰਤਾ, ਬੇਅੰਤਤਾ ਤੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਭ ਆਤਮਾ ਦੇ ਗੁਣ ਹਨ। ਸਾਧਕ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਤਿੰਨ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿੱਚ ਪੜਦੇ ਪਿਛੋਂ ਝਲਕੇ ਮਾਰ ਕੇ ਆਤਮਾ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਉੱਤੇ ਸੁਟ ਰਹੀ ਸੀ। ਧਰਮ ਖੰਡ ਵਿੱਚ ਸਾਧਕ ਨੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਨਿਯਮ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਨੂੰ, ਸਰਮ ਖੰਡ

ਵਿੱਚ ਇਸ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ। ਕਰਮ ਖੰਡ ਵਿੱਚ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਸਿਵਾ, ਪਰ ਇਹਨਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਮਹਾਂਪੁਰਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਸਾਂਝ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਉਹ ਕਿਸੇ ਦੇਸ, ਕੌਮ ਜਾਂ ਸਮੇਂ ਦੇ ਹੋਣ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਹਾਂਪੁਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ 'ਜੋਧ ਮਹਾਬਲ ਸੂਰ', "ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ", ਤੇ ਭਗਤ ਆਦਿਕ ਨਾਂ ਦਿੱਤੇ ਹਨ :

ਕਰਮ ਖੰਡ ਕੀ ਬਾਣੀ ਜੋਰੁ॥ ਤਿਥੈ ਹੋਰ ਨ ਕੋਈ ਹੋਰੁ॥
ਤਿਥੈ ਜੋਧ ਮਹਾਬਲ ਸੂਰ॥ ਤਿਨ ਮਹਿ ਰਾਮੁ ਰਹਿਆ ਭਰਪੂਰ॥
ਤਿਥੈ ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ ਮਹਿਮਾ ਮਾਹਿ॥ ਤਾ ਕੇ ਰੂਪ ਨਾ ਕਥਨੇ ਜਾਹਿ॥
ਨਾ ਓਹਿ ਮਰਹਿ ਨਾ ਠਾਗੇ ਜਾਹਿ॥ ਜਿਨ ਕੈ ਰਾਮੁ ਵਸੈ ਮਨ ਮਾਹਿ॥
ਤਿਥੈ ਭਗਤ ਵਸਹਿ ਕੇ ਲੋਅ॥ ਕਰਹਿ ਅਨੰਦੁ ਸਚਾ ਮਨਿ ਸੋਇ॥

ਕਰਮ ਖੰਡ ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਤੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਪਰਦਾਈ ਏਕਤਾ ਤੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਮੰਡਲ ਹੈ। ਮਹਾਂਪੁਰਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸਾਧਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਨੁਆਈਆਂ ਨਾਲ ਵਿਤਕਰੇ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਧਰਮ ਖੰਡ ਵਿੱਚ ਉਹ ਆਪਣੇ ਕਰਮ ਦੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਵਿੱਚ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੀ, ਸਰਮਖੰਡ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਤੇ ਕਰਮ ਖੰਡ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ। ਸੱਚਖੰਡ ਹੋਰ ਵੀ ਮਹਾਨ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦਾ ਖੰਡ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਪਿਛਲੇ ਚਾਰ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਚਹੁਮੁੱਖੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਵਧੇਰੇ ਇਕਸੁਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਧਕ ਧਰਮ ਖੰਡ, ਗਿਆਨ ਖੰਡ, ਸਰਮ ਖੰਡ ਤੇ ਕਰਮ ਖੰਡ ਦੇ ਸਭ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਇਕਾਗਰ ਹੋਏ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੱਚਖੰਡ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦਾ ਮੰਡਲ ਹੈ। ਰੱਬ ਦਾ ਧਰਮ ਸਰੂਪ, ਗਿਆਨ ਸਰੂਪ, ਸੁਹਜ ਸਰੂਪ, ਮਿਹਰ ਸਰੂਪ, ਸਭ ਇਥੇ ਇਕਾਗਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਚਾਰ ਗੁਣ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਅਨੇਕਾਂ ਹੋਰ ਗੁਣ ਦੈਵੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਸ਼ਕਦੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸੱਚ ਖੰਡ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਤੇ ਇਕਾਗਰਤਾ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਨਿਵਾਸ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਨਿਰਗੁਣ ਹੋਂਦ ਦਾ ਟਿਕਾਣਾ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਵਿੱਚ ਨਿਰਾਕਾਰ ਆਪਣੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦਾ ਸਾਕਾਰ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਾਕਾਰਤਾ ਦਾ ਮੰਤਵ ਉਸ ਦੀ ਮਿਹਰ ਹੈ, ਦਿਆ ਹੈ, ਪ੍ਰੇਮ ਹੈ :

ਸਚਖੰਡਿ ਵਸੈ ਨਿਰੰਕਾਰੁ॥ ਕਰਿ ਕਰਿ ਵੇਖੈ ਨਦਰਿ ਨਿਹਾਲ॥
ਤਿਥੈ ਖੰਡ ਮੰਡਲ ਵਰਭੰਡ॥ ਜੇ ਕੋ ਕਥੈ ਤ ਅੰਤ ਨਾ ਅੰਤ॥
ਤਿਥੈ ਲੋਅ ਲੋਅ ਆਕਾਰ॥ ਜਿਵ ਜਿਵ ਹੁਕਮੁ ਤਿਵੈ ਤਿਵ ਕਾਰ॥
ਵੇਖੈ ਵਿਗਸੈ ਕਰਿ ਵੀਚਾਰੁ॥ ਨਾਨਕ ਕਥਨਾ ਕਰੜਾ ਸਾਰੁ॥ ੩੭॥

ਦੈਵੀ ਨਿਰਾਕਾਰਤਾ ਦੇ ਸਾਕਾਰਤਾ ਵਿੱਚ ਵਟਣ ਨਾਲ ਬੇਅੰਤ ਖੰਡ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬੇਅੰਤ ਲੋਕ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆ ਰਹੇ ਹਨ, ਚਾਹੇ ਇਹ ਹੋਂਦ

ਹਾਲੇ ਪਦਾਰਥਕ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਹੋਂਦ ਫੁਰਨਾ ਮਾਤਰ ਹੈ, ਸ਼ਬਦ ਮਾਤਰ ਹੈ। ਸਾਧਕ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਤਮਾ ਵਿੱਚ ਬੇਅੰਤ ਗੁਣ ਹਨ। ਆਤਮਾ ਸੁੰਨ ਜਾਂ ਖ਼ਾਲੀ ਨਹੀਂ ਭਰਪੂਰ ਜਾਂ ਅਮੀਰ ਹੈ। ਇਹ ਅਮੀਰੀ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਨਹੀਂ, ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਹੈ। ਅਫੁਰ ਤੋਂ ਸਫੁਰ ਹੋਣ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਇਕ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਅਨੁਭਵ ਹੈ, ਇਹ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ੀਲ ਹੈ, ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਰੂਪ ਹੈ, ਸ਼ਬਦ ਸਰੂਪ ਹੈ। ਫੁਰਨਾ, ਕਿਰਿਆ, ਸ਼ਕਤੀ, ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਭ ਸੰਕੇਤ ਹਨ। ਸੱਚਖੰਡ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਪੂਰੀ ਵਿਆਖਿਆ ਤਾਂ ਬੁੱਧੀ ਜਾਂ ਅੱਖਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਅਕਥਨੀਅ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਕਿਸੇ ਅਣਹੋਂਦ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸੌਂ ਜਾਣਾ ਨਹੀਂ, ਜਾਗਣ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਲਈ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਗੁਣਾਂ, ਦੇਖਣਾ ਸੋਚਣਾ ਤੇ ਖ਼ੁਸ਼ ਹੋਣਾ, ਦੀ ਹੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਇਹ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਮਾਤਰ ਹੀ ਹਨ।

ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਅੰਤਲੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਸੱਚਖੰਡੀ ਅਨੁਵਵ ਤਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਨੂੰ ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਵਰਣਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਸੱਖਖੰਡੀ ਅਨੁਭਵ ਸਾਧਕ ਦਾ ਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਇਕ ਕਲਾਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਜਾ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹਾ ਕਿ ਅੱਗੇ ਵੀ ਕਈ ਵਾਰ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਲਾਕਾਰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰਲੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵਿਅਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ ਅੰਦਰਲੇ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਜਾਂ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਠੱਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ 'ਸ਼ਬਦ' ਲਫ਼ਜ਼ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਦੀ ਪਰਕਿਰਿਆ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਂ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਾਧਕ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਰੱਬ ਦਾ ਐਸਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਸਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਗੁਣ ਅਫੁਰ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚੋਂ ਸਫੁਰ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ, ਮਾਨੋਂ ਅਸ਼ਬਦ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚੋਂ ਸ਼ਬਦਮਾਨ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਮਾਨਤਾ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਜਾਂ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਘਾੜਤ ਤਕ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਉਹ ਨਾਮ ਜਪਦਾ ਹੈ। ਨਾਮ ਉਸ ਨੂੰ ਸਦਾਚਾਰਕ, ਬੌਧਕ, ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਤੇ ਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘਾ ਕੇ ਸੱਚਖੰਡ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਮਾਨਕ ਅਨੁਭਵ ਤਕ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹੇਠਲੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦਾ ਹੀ ਉਲੇਖ ਕਰਦੀਆਂ, ਅੰਤਮ ਉਦੇਸ਼ ਦਾ ਕੇਵਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਦੇਂਦੀਆਂ ਹਨ :

ਜਤੁ ਪਾਹਾਰਾ ਧੀਰਜੁ ਸੁਨਿਆਰੁ॥ ਅਹਰਣਿ ਮਤਿ ਵੇਦੁ ਹਥੀਆਰੁ॥
ਭਉ ਖਲਾ ਅਗਨਿ ਤਪ ਤਾਉ॥ ਭਾਂਡਾ ਭਾਉ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਤਿਤੁ ਢਾਲਿ॥
ਘੜੀਐ ਸਬਦੁ ਸਚੀ ਟਕਸਾਲ॥ ਜਿਨ ਕਉ ਨਦਰਿ ਕਰਮੁ ਤਿਨ ਕਾਰ॥
ਨਾਨਕ ਨਦਰੀ ਨਦਰਿ ਨਿਹਾਲ॥ ੩੮॥

ਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਾਰੀ ਕਾਰ ਜਿਸ ਉਤੇ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਭਾਗਾਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇਥੇ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਮਿਹਰ ਆਸ਼੍ਰਿਤ ਦਰਸਾਈ ਗਈ ਹੈ। ਨਾਮ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਤੇ ਪੰਜਾਂ ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਸਭ ਮਿਹਰ ਨਾਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਮਤ ਪ੍ਰਧਾਨ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਮਿਹਰ ਮਾਰਗ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਭਗਤੀ ਮਾਰਗ, ਸਹਿਜ ਮਾਰਗ, ਗਿਆਨ ਮਾਰਗ ਤੇ ਕਰਮ ਮਾਰਗ ਦੇ ਅੰਸ਼ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਇਸ ਪਉੜੀ ਤੋਂ ਇਹ ਸਿਧ ਹੈ। ਮਿਹਰ ਮਾਰਗ ਦੇ ਸਾਰੇ ਅੰਗਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਦੋ ਹੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ, ਨਾਮ ਜਪਣਾ ਤੇ ਸੇਵਾ ਕਰਨੀ। ਸੇਵਾ ਨੂੰ ਚੰਗਿਆਈ ਜਾਂ ਨੇਕੀ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਘਾੜਨ ਲਈ "ਮਸਕਤਿ" ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਸੇਵਾ ਵਿੱਚ ਸਰੀਰਕ ਕਿਰਤ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਨੇਕੀ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਤੇ ਨਾਮ ਜਪਾਉਣ ਦਾ ਉੱਦਮ ਵੀ :

ਸਲੋਕ :

ਪਵਣੁ ਗੁਰੂ ਪਾਣੀ ਪਿਤਾ ਮਾਤਾ ਧਰਤਿ ਮਹਤੁ॥
ਦਿਵਸੁ ਰਾਤਿ ਦੁਇ ਦਾਈ ਦਾਇਆ ਖੇਲੈ ਸਗਲ ਜਗਤੁ॥
ਚੰਗਿਆਈਆ ਬੁਰਿਆਈਆ ਵਾਚੈ ਧਰਮੁ ਹਦੂਰਿ॥
ਕਰਮੀ ਆਪੋ ਆਪਣੀ ਕੇ ਨੇੜੈ ਕੇ ਦੂਰਿ॥
ਜਿਨੀ ਨਾਮੁ ਧਿਆਇਆ ਗਏ ਮਸਕਤਿ ਘਾਲਿ॥
ਨਾਨਕ ਤੇ ਮੁਖ ਉਜਲੇ ਕੇਤੀ ਛੁਟੀ ਨਾਲਿ॥

*

ਕਾਵਿ-ਕਲਾ

ਬਿੰਬਾਵਲੀ

ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਇਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਪਾਠਕਾਂ ਤਕ ਪੁਚਾਉਣ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇ ਤੇ ਕਲਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਕਲਾ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।

ਇਹ ਅਸੀਂ ਦੇਖ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਤੱਤ ਸਿਮਰਨ ਰਾਹੀਂ ਸੱਚ ਤਕ ਪਹੁੰਚਣਾ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਦੇਖ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜੀਵਨ ਸੱਚ ਬਾਰੇ ਜਪੁਜੀ ਤਿੰਨੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਖੜ੍ਹੇ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਉੱਤਰ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਯਾਦ ਨੂੰ ਤਾਜ਼ਾ ਕਰਨ ਲਈ ਉਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦੁਬਾਰਾ ਸਾਹਮਣੇ ਲੈ ਆਈਏ :

1. ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕੀ ਹੈ ?
2. ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਕੀ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ?
3. ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਫਲ ਜੁਗਤੀ ਕੀ ਹੈ ?

ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਉੱਤਰ ਵੀ ਯਾਦ ਕਰ ਲਈਏ :

1. ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਅੰਤਮ ਅਸਲੀਅਤ ਦੈਵੀ ਪਰਮ ਤੱਤ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਉਸ ਦੇ ਹੁਕਮ ਅਨੁਸਾਰ ਰਚੀ ਤੇ ਚਲਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।
2. ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਅੰਗ ਹੈ, ਸੁਤੰਤਰ ਵਿਅਕਤੀ ਨਹੀਂ। ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਇਸ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਵਿਆਪਕ ਦੈਵੀ ਹੁਕਮ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਹੋਣਾ ਮਨੁਖ ਦੀ ਹੋਣੀ ਹੈ।
3. ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਉੱਤਮ ਜੀਵਨ ਜੁਗਤੀ ਜਪ ਜਾਂ ਸਿਮਰਨ ਹੈ।

ਜਪੁਜੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਕਰਕੇ ਅਤਿਅੰਤ ਗੰਭੀਰ ਰਚਨਾ ਹੈ ਤੇ ਗੰਭੀਰ ਪਾਠਕਾਂ ਦੇ ਧਿਆਨ ਦੀ ਪਾਤਰ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਵਾਲਾਂ ਨੂੰ ਠਜਿਠਦੀ ਇਹ ਬਹੁਤ ਉੱਚੀ ਗੰਭੀਰਤਾ ਦਾ ਲਹਿਜਾ ਵਰਤਦੀ ਹੈ। ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਇਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਹਾਨ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਨਿਗੂਣੇ ਸਵਾਲਾਂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਉਲਝਦੀ। ਇਸ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿਸ਼ਵਵਾਰਥੀ ਹੈ- ਇਹ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਗਰੋਹ ਦੀਆਂ ਸਥਾਨਕ ਤੇ ਸਾਮਿਅਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਵਿਚਾਰਦੀ, ਨਾ ਇਹ ਸੀਮਤ ਜੀਵਨ ਤੇ ਤੰਗ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇਂਦੀ ਹੈ।

ਅਜਿਹੇ ਉਚੇ ਵਿਸ਼ੇ ਤੇ ਗੰਭੀਰ ਵਤੀਰੇ ਦੇ ਕਾਰਨ ਇਸ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਸੰਸਾਰ ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਚੋਟੀ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕ ਕਲਾ ਆਪਣੇ ਮਹਾਨ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਵੇਂ ਉਤਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਓਨੀ ਹੀ ਗੰਭੀਰ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਇਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿੱਚ ਉਤਰ ਕੇ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, ਆਪਣੀ ਕਲਾ-ਕੌਸ਼ਲਤਾ ਦੇ ਚਮਤਕਾਰ ਦਿਖਾਉਣ ਲਈ ਨਹੀਂ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਲਾ ਉੱਤਮ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਸੁੰਦਰ ਵੀ, ਪਰ ਇਹ ਗੁਣ ਸੱਚ ਨੂੰ ਉਘਾੜਨ ਲਈ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹਨ, ਨਿਰੋਲ ਕਲਾ ਦੀ ਖ਼ਾਤਰ ਨਹੀਂ। ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ, ਛੰਦ ਚਾਲ, ਲੈਅ ਤੋਲ, ਭਾਸ਼ਾ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ, ਸਭ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹਨ ਤੇ ਇਸ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਉਂਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਲਾ-ਸਾਧਨਾਂ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਵੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤੇ ਬਗ਼ੈਰ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਅੰਗ ਆਪਣੇ ਪੂਰੇ ਗੌਰਵ ਵਿੱਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਜਪੁਜੀ ਕਲਾ ਹੈ ਤੇ ਕਲਾ ਕਲਪਣਾ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰੀ ਭਾਵੇਂ ਪਾਠਕ ਕਲਪਣਾ ਦੀਆਂ ਉਡਾਰੀਆਂ ਵਿੱਚ ਉਲਝ ਕੇ ਕਲਾ ਦੇ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਪਰ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਜੇ ਕਲਾ ਕਲਪਣਾ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾ ਲਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਪਾਠਕ ਦੀਆਂ ਮਾਨਸਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਗਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਜਾਗਰਤ ਮਾਨਸਕਤਾ ਹੀ ਕਲਾ ਦੀ ਸੂਖਮਤਾ ਨੂੰ ਛੂਹ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਸੂਖਮ ਵਿਚਾਰਾਂ, ਅਸਾਧਾਰਨ ਭਾਵਾਂ ਤੇ ਉੱਚੇ ਉਪਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ, ਨਿਪੁੰਨ ਕਲਾ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਪਾਠਕਾਂ ਤਕ ਪੁਚਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਲਾ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭਨਾਂ ਦੀ ਆਤਮਾ ਵਿੱਚ ਉਤਰਨ ਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਾਧਨ ਹੈ।

ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਸੱਚ ਦੀ ਅਰਾਧਨਾ ਕੇਵਲ ਬੌਧਕ ਉਤਸੁਕਤਾ ਦੀ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਲਈ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਸੱਚ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ, ਦਰਸ਼ਨ-ਸਾਸ਼ਤ੍ਰ ਦੀ ਨਹੀਂ। ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਵਿਦਵਾਨ ਆਮ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਜਿਸ ਸੱਚ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਖ਼ੁਦ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਸੱਚ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਦੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਨਹੀਂ। "ਸਚਿਆਰਾ" ਹੋਣ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਇਸ ਸੱਚ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਹੋਣ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ, ਇਸ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਬੌਧਕ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਜਾਣਨ ਦੀ ਨਹੀਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਕਿ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅੰਤਮ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਭਾਵੇਂ ਆਪਣੀ ਬੁੱਧੀ ਨਾਲ ਜਾਣ ਸਕੇ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਭਾਵਾਂ ਨਾਲ ਇਸ ਨਾਲ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਜ਼ਰੂਰ ਕਾਇਮ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਇਸ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ ਚਿਤਰਕਾਰੀ

ਕਰਨੀ ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਵਿਧੀ ਦਸਣੀ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਦਾ ਸਾਰਾ ਸੱਚ ਕਦੇ ਵੀ ਜਾਣਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ ਪਰ ਇਸ ਨਾਲ ਕੁਝ ਰਿਸ਼ਤਾ ਕਾਇਮ ਹੋਣ ਨਾਲ ਇਸ ਦੀ ਜਿੰਨੀ ਕੁ ਸਮਝ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਉਹ ਵੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਮਸਲੇ ਹੱਲ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸੱਚ ਸੰਬੰਧੀ ਕੁਝ ਗਿਆਨ ਵੀ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਵਧੇਰੇ ਉਸ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤਾ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਸਮੇਂ ਜੋ ਭਾਵ ਜਾਗਦੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉਲੇਖ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਣੀ ਦਾ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਉਦੇਸ਼ ਸੱਚ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਕਰਨੀ ਹੈ। ਇਸ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੇ ਤਿੰਨ ਅੰਗ ਹਨ- ਸੱਚ, ਇਸ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਇਸ ਅਭੇਦਤਾ ਦੀ ਵਿਧੀ। ਜਦੋਂ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਸੱਚ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਤਾਂ ਕਦੇ ਸੱਚ ਦੇ, ਕਦੇ ਸਚਿਆਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਤੇ ਕਦੇ ਸੱਚ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਦੀ ਜੁਗਤੀ ਦੇ ਸੋਹਲੇ ਗਾਏ ਹਨ। ਜਪੁਜੀ ਸੱਚ ਵਲ ਨਿਰਪੱਖ, ਦੁਰਾਡਾ, ਠੰਢਾ ਜਾਂ ਓਪਰਾ ਜਿਹਾ ਵਤੀਰਾ ਧਾਰਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਇਸ ਦਾ ਸੱਚ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਜੀਉਂਦਾ ਜਾਗਦਾ, ਨਿੱਘਾ, ਨੇੜੇ ਦਾ ਤੇ ਨਿੱਜੀ ਹੈ। ਇਹ ਬੁੱਧੀ, ਭਾਵ, ਕਲਪਣਾ, ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ, ਸਭ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਰਕਤ ਵਿੱਚ ਲਿਆ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵਧ ਕੇ ਵੀ, ਸੱਚ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੋਣ ਦਾ ਤਰਲਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਸਮੀਖਿਆਕਾਰ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਸੰਮਿਲਤ ਲੱਛਣਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ (ਕਲਾਸੀਕਲ) ਰਚਨਾ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਜਪੁਜੀ ਨਾ ਬੌਧਕ-ਅੰਸ਼ ਪ੍ਰਧਾਨ ਕਵਿਤਾ ਹੈ ਨਾ ਭਾਵਕ-ਅੰਸ਼ ਪ੍ਰਧਾਨ। ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਅੰਸ਼ ਤਾਂ ਉਪਦੇਸ਼ਾਤਮਕ ਹੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਅਧੀਨ ਬੌਧਕ ਵਿਚਾਰ ਤੇ ਬਲਵਾਨ ਭਾਵ ਯੋਗ ਮਾਤਰਾ ਵਿੱਚ ਅੰਕਿਤ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਦੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਤੇ ਇਕਸੁਰਤਾ ਨੇ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਵਧਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਲਈ, ਜਿਸ ਢੰਗ ਨਾਲ, ਕਲਪਣਾ ਨੂੰ ਹਲੂਣਾ ਦੇ ਕੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਉਸ ਨਾਲ ਇਸ ਦਾ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਪੱਖ ਵੀ ਬਹੁਤ ਉੱਤਮ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ।

ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਕਲਪਣਾ ਨੂੰ ਜਗਾਉਣ ਦਾ ਕੰਮ ਆਮ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਜਾਂ ਮਿਥਿਹਾਸਾਵਲੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਯੋਗ ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਬਿੰਬਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਛੋਟੇ ਤੇ ਵੱਡੇ ਦੋਹਾਂ ਆਕਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ "ਮਤਿ ਵਿਚਿ ਰਤਨ ਜਵਾਹਰ ਮਾਣਿਕ ਜੇ ਇਕ ਗੁਰ ਕੀ ਸਿਖ ਸੁਣੀ" ਤੁਕ ਵਿੱਚ ਰਤਨ, ਜਵਾਹਰ, ਮਾਣਿਕ ਬਿੰਬ ਹਨ ਜੋ ਉਪਰੋਂ ਪਦਾਰਥਕ ਵਸਤਾਂ ਹਨ ਪਰ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਮਾਨਸਕ ਵਸਤਾਂ ਜਾਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਸੂਚਕ ਹਨ। ਇਥੇ ਇਹ ਬਿੰਬ ਰੂਪਕ ਅਲੰਕਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹਨ। "ਕੀਟਾਂ ਅੰਦਰਿ ਕੀਟੁ ਕਰਿ" ਵਾਕੰਸ਼ ਵਿਚ ਕੀੜੇ ਦਾ ਬਿੰਬ ਰੂਪਕ ਅਲੰਕਾਰ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿੱਚ ਹੈ

ਤੇ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਨੀਚਤਾ ਦਾ ਸੁਝਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬਹੁਤ ਛੋਟੇ ਆਕਾਰ ਦੇ ਬਿੰਬ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਜ਼ਰਾ ਵੱਡੇ ਆਕਾਰ ਦੇ ਬਿੰਬਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਇਹ ਹੈ :

ਭਰੀਐ ਹਥੁ ਪੈਰੁ ਤਨੁ ਦੇਹ॥ ਪਾਣੀ ਧੋਤੈ ਉਤਰਸੁ ਖੇਹ॥
ਮੂਤ ਪਲੀਤੀ ਕਪੜੁ ਹੋਇ॥ ਦੇ ਸਾਬੂਣੁ ਲਈਐ ਓਹੁ ਧੋਇ॥
ਭਰੀਐ ਮਤਿ ਪਾਪਾ ਕੈ ਸੰਗਿ॥ ਓਹੁ ਧੋਪੈ ਨਾਵੈ ਕੈ ਰੰਗਿ॥

ਮਿਟੀ ਭਰੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਪਾਣੀ ਨਾਲ ਧੋਣਾ ਤੇ ਮੂਤ ਨਾਲ ਗੰਦੇ ਹੋਏ ਕਪੜਿਆਂ ਨੂੰ ਸਾਬਣ ਨਾਲ ਧੋਣਾ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ ਅਲੰਕਾਰ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿੱਚ ਪਾਪਾਂ ਨਾਲ ਮੈਲੀ ਹੋਈ ਮਤ ਦਾ ਨਾਮ ਨਾਲ ਨਿਰਮਲ ਹੋਣਾ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਸਮਝ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। 'ਮਤਿ' ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਹੈ, ਪਰ ਸਰੀਰ, ਕਪੜੇ, ਪਾਣੀ ਤੇ ਸਾਬਣ ਸਭ ਸਥੂਲ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਵਸਤਾਂ ਹਨ। ਬਿੰਬ ਦਾ ਇੱਕ ਕਰਤੱਵ ਸੂਖਮ ਜਾਂ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਨੂੰ ਸਥੂਲ ਜਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਜਾਂ ਇੰਦ੍ਰਾਵੀ ਵਸਤਾਂ ਨਾਲ਼ ਸਾਡੇ ਭਾਵ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਜੁੜਦੇ ਹਨ ਤੇ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਹੀ ਜਾਗਦੇ ਹਨ। ਰਤਨ, ਜਵਾਹਰ, ਮੋਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸੁਣਦਿਆਂ ਜਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਕਾਰ ਸਾਡੀ ਕਲਪਣਾ ਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਸਾਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਖਿੱਚ ਪੈਂਦੀ ਹੈ-ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਚਮਕ ਯਾਦ ਆ ਕੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉੱਚੀ ਕੀਮਤ ਦਾ ਖ਼ਿਆਲ ਆ ਕੇ, ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦੁਰਲਭਤਾ ਸੋਚ ਕੇ। ਇਹੋ ਜਹੇ ਸੰਸਕਾਰ ਸਾਡੇ ਅੰਦਰ ਇੱਕ ਭਾਵਕ ਵਾਤਾਵਰਨ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਰਤਨ, ਜਵਾਹਰ, ਮੋਤੀਆਂ ਦੇ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਅਰਥ (ਸਦਾਚਾਰਕ ਜਾਂ ਆਤਮਕ਼ ਗੁਣ) ਵੀ ਖਿੱਚ-ਦਾਇਕ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੋਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਵਸਤਾਂ ਨਾਲ ਜਾਗੇ ਭਾਵ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਵਸਤਾਂ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦੇ ਹਨ। ਬਿੰਬ ਦਾ ਇਹੀ ਮੁਖ ਰੋਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। "ਕੀਟਾ ਅੰਦਰਿ ਕੀਟੁ" ਵਾਕੰਸ਼ ਸੁਣਦਿਆਂ ਸਾਡੀ ਕਲਪਣਾ ਸਾਹਮਣੇ ਜੋ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਸੰਕੋਚ, ਘਿਰਣਾ ਤੇ ਘਟੀਆਪਣ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਜਗਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਹੀ ਭਾਵ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਭਿਮਾਨੀ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਣੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ, ਸਮਾਜਕ ਤੌਰ ਉੱਤੇ, ਨੀਵੀਂ ਦਰਸਾ ਰਹੇ ਹਨ :

ਜੇ ਜੁਗ ਚਾਰੇ ਆਰਜਾ ਹੋਰ ਦਸੂਣੀ ਹੋਇ॥
ਨਵਾ ਖੰਡਾ ਵਿਚਿ ਜਾਣੀਐ ਨਾਲਿ ਚਲੈ ਸਭੁ ਕੋਇ॥
ਚੰਗਾ ਨਾਉ ਰਖਾਇ ਕੇ ਜਸੁ ਕੀਰਤਿ ਜਗਿ ਲੇਇ॥
ਜੇ ਤਿਸੁ ਨਦਰਿ ਨ ਆਵਈ ਤ ਵਾਤ ਨ ਪੁਛੈ ਕੇ॥
ਕੀਟਾ ਅੰਦਰਿ ਕੀਟੁ ਕਰਿ ਦੋਸੀ ਦੋਸੁ ਧਰੇ॥

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਰੀਰ ਦੇ ਇਸ਼ਨਾਨ ਤੇ ਵਸਤਰਾਂ ਦੀ ਧੁਆਈ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ

ਸਾਡੇ ਮਨਾਂ ਵਿੱਚ ਸਫ਼ਾਈ ਦੇ ਸੰਸਕਾਰ ਜਗਾ ਜੋ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਦੇ ਭਾਵ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੀ ਨਾਮ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਨਿਰਮਲਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਉੱਜਲ ਤੇ ਰੌਸ਼ਨ ਦਿਮਾਗ਼ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਸਾਨੂੰ ਨਾਮ ਵਲ ਖਿਚਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਅਤਿਅੰਤ ਗੰਭੀਰ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਕਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਕਲਪਣਾ, ਸੁਹਜਮਈ ਬਿੰਬਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦੁਆਰਾ, ਇਸ ਵਿੱਚ ਇਕ ਰਸ ਤੇ ਅਨੰਦ ਭਰਪੂਰ ਵਾਤਾਵਰਣ ਖਿਲਾਰੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਕਿਸਮ ਦੇ ਛੋਟੇ ਛੋਟੇ ਆਕਾਰ ਦੇ ਬਿੰਬਾਂ ਤੋਂ ਘੜੇ ਗਏ ਰੂਪਕਾਂ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਵੱਡੇ ਆਕਾਰ ਦੇ ਬਿੰਬਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਨ ਢੰਗ ਨਾਲ ਬਿੰਬਾਂ, ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਤਾਂ ਹਰ ਕਵੀ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਮਹਾਂਕਵੀ ਆਪਣੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਵੱਡੇ ਕੰਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਉੱਤਮ ਪੱਧਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖ਼ਾਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਅੰਤ ਤੱਕ ਲਗਾਤਾਰ ਕਾਇਮ ਰਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਬਾਣੀ ਦੀ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ, ਇਸ ਵਿੱਚ ਉਤਪੰਨ ਕੀਤੇ ਭਾਵ ਤੇ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਉਪਦੇਸ਼ ਸਭ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋਏ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਖਿਚਦਾਇਕ ਵੀ ਬਣ ਗਏ ਹਨ।

ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਸਰਵ-ਪ੍ਰਵੇਸ਼ਕ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਇੱਕ ਵਿਚਕਾਰਲੇ ਮੇਲ ਦੇ ਬਿੰਬ ਦੀ ਕੁਝ ਵਿਆਖਿਆ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਵੱਡੇ ਆਕਾਰ ਦੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਦੀ ਬਣਤਰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝ ਆ ਜਾਏ। ਅੰਤਲੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਇੱਕ ਟਕਸਾਲ ਦਾ ਅਲੰਕਾਰ ਵਰਤ ਕੇ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਘਾੜਤ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਦੱਸੇ ਹਨ :

ਜਤੁ ਪਾਹਾਰਾ ਧੀਰਜ ਸੁਨਿਆਰੁ॥ ਅਹਿਰਣਿ ਮਤਿ ਵੇਦੁ ਹਥਿਆਰੁ॥
ਭਉ ਖਲਾ ਅਗਨਿ ਤਪ ਤਾਉ॥ ਭਾਂਡਾ ਭਾਉ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਤਿਤੁ ਢਾਲਿ॥
ਘੜੀਐ ਸਬਦੁ ਸਚੀ ਟਕਸਾਲ॥ ਜਿਨ ਕਉ ਨਦਰਿ ਕਰਮੁ ਤਿਨ ਕਾਰ॥
ਨਾਨਕ ਨਦਰੀ ਨਦਰਿ ਨਿਹਾਲ॥ ੩੮॥

ਇਥੇ ਸਾਰੀ ਪਉੜੀ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਬਿੰਬ ਟਕਸਾਲ ਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਪਾਹਾਰਾ, ਸੁਨਿਆਰੁ, ਅਹਿਰਣਿ, ਹਥਿਆਰੁ, ਆਦਿਕ ਛੋਟੇ ਛੋਟੇ ਬਿੰਬ ਹਨ ਜੋ ਟਕਸਾਲ ਦੇ ਭਾਗ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਬਿੰਬ ਮਾਨਸਕ ਜਾਂ ਸਦਾਚਾਰਕ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਸਾਰੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਵੀ ਟਕਸਾਲ ਦਾ ਬਿੰਬ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਟਕਸਾਲ ਦੇ ਭਾਗਾਂ ਦੇ ਬਿੰਬ ਹਨ। ਇਹੋ ਦੂਹਰਾ ਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਯੋਗ ਅਠਾਈਵੀਂ ਪਉੜੀ "ਮੁੰਦਾ ਸੰਤੋਖੁ" ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕਰੋ ਸਤਾਈਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੇ ਬਿੰਬ ਪ੍ਰਯੋਗ ਨਾਲ। ਉਥੇ ਸਮੁੱਚੇ ਬਿੰਬ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਤਾਂ

ਸਾਰੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਹੋਈ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਬਿੰਬ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਭਾਗ ਦੋ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੇ। ਇਹ ਸੋਦਰ ਦੀ ਪਉੜੀ ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਮਾਨੋ ਸਿਖਰ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਾ ਤੇ ਭਾਵ ਦੋਵੇਂ ਬਹੁਤ ਬਲਵਾਨ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਏ ਹਨ ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਵੀ ਸਾਰੀ ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਨੂੰ ਯਕਦਮ ਤੇਜ਼ ਘੁਮਾਟੀ ਦੇ ਕੇ ਬਿਜਲੀ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚਮਕਾ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਸੋਦਰ ਦੇ ਨਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਰੱਬ ਦੇ ਨਿਵਾਸ ਅਸਥਾਨ ਦਾ ਚਿੱਤਰ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਰੱਬੀ ਨਿਵਾਸ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਦਰਬਾਰ ਦੇ ਰੂਪਕ ਵਿੱਚ ਢਾਲਿਆ ਹੈ ਤੇ ਰੱਬ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਸ਼ਹਿਨਸ਼ਾਹ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ :

ਸੋ ਪਾਤਿਸਾਹੁ ਸਾਹਾ ਪਾਤਿਸਾਹਿਬੁ ਨਾਨਕ ਰਹਣੁ ਰਜਾਈ॥ ੨੭॥

ਸਾਰੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦਰਬਾਰ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਹਨ ਜਾਂ ਅਰਸ਼ੀ ਸ਼ਹਿਨਸ਼ਾਹ ਦੀ ਉਸਤਤ ਹੈ। ਇਹ ਉਸਤਤ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੈ-ਕਈਆਂ ਤੁੱਕਾਂ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸਿੱਧੀ ਆਪ ਰੱਬ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ :

ਸੋਈ ਸੋਈ ਸਦਾ ਸਚੁ ਸਾਹਿਬੁ ਸਾਚਾ ਸਾਚੀ ਨਾਈ॥
ਹੈ ਭੀ ਹੋਸੀ ਜਾਇ ਨ ਜਾਸੀ ਰਚਨਾ ਜਿਨਿ ਰਚਾਈ॥

ਪਰ ਬਹੁਤੀਆਂ ਤੁੱਕਾਂ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਨੇਕਾਂ ਦਰਬਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਰੱਬ ਦੇ ਸੋਹਲੇ ਗਾਉਂਦੇ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ :

ਗਾਵਹਿ ਸਿਧ ਸਮਾਧੀ ਅੰਦਰਿ ਗਾਵਨਿ ਸਾਧ ਵਿਚਾਰੇ॥
ਗਾਵਨਿ ਜਤੀ ਸਤੀ ਸੰਤੋਖੀ ਗਾਵਹਿ ਵੀਰ ਕਰਾਰੇ॥
ਗਾਵਨਿ ਪੰਡਿਤ ਪੜਨਿ ਰਖੀਸਰੁ ਜੁਗੁ ਜੁਗੁ ਵੇਦਾ ਨਾਲੇ॥
ਗਾਵਹਿ ਮੋਹਣੀਆਂ ਮਨੁ ਮੋਹਨਿ ਸੁਰਗਾ ਮਛ ਪਾਇਆਲੇ॥

ਇਸ ਇਲਾਹੀ ਦਰਬਾਰ ਵਿੱਚ ਤਖ਼ਤ, ਚੰਦੋਆ, ਚੌਰ, ਦਰਬਾਨ, ਕਪੜੇ, ਭੂਸ਼ਣ, ਤਸਵੀਰਾਂ, ਝੰਡੇ ਆਦਿਕ ਦੀ ਚਿੱਤਰਕਾਰੀ ਉੱਕਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ, ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਇੱਕ ਅਤਿਅੰਤ ਸ਼ਾਹਾਨਾ ਦਰਬਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਦੋ ਕਾਰਨ ਹਨ- ਇਕ ਇਹ ਕਿ ਅੱਖਾਂ ਨੂੰ ਚੁੰਧਿਆਉਣ ਵਾਲੀ ਸਮੱਗਰੀ ਦੀ ਥਾਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੰਨਾਂ ਨੂੰ ਮਸਤਾਉਣ ਵਾਲੇ ਸੰਗੀਤ ਦਾ ਸੁਝਾ ਹੈ :

ਸੋ ਦਰੁ ਕੇਹਾ ਸੋ ਘਰੁ ਕੇਹਾ ਜਿਤੁ ਬਹਿ ਸਰਬ ਸਮਾਲੇ॥
ਵਾਜੇ ਨਾਦ ਅਨੇਕ ਅਸੰਖਾ ਕੇਤੇ ਵਾਵਣਹਾਰੇ॥
ਕੇਤੇ ਰਾਗ ਪਰੀ ਸਿਉ ਕਹੀਅਨਿ ਕੇਤੇ ਗਾਵਣਹਾਰੇ॥

ਦੂਸਰੇ ਇਹ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਦਰਬਾਰੀ ਖ਼ੁਦ ਬਹੁਤ ਉਚੀਆਂ ਪਦਵੀਆਂ ਦੇ ਮਾਲਕ ਹਨ। ਉੱਪਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਦਰਬਾਰੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦਿੱਤੇ ਹਨ ਉਹ ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਨਹੀਂ, ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਵਿੱਚੋਂ ਸਿਰਕੱਢ ਹਨ-ਸਰੀਰਕ ਗੁਣਾਂ

ਕਰਕੇ, ਬੌਧਕ ਤੇ ਮਾਨਸਕ ਗੁਣਾਂ ਕਰਕੇ, ਜਾਂ ਸਦਾਚਾਰਕ ਤੇ ਆਤਮਕ ਗੁਣਾਂ ਕਰਕੇ। ਮਨੁੱਖੀ ਦਰਬਾਰੀਆਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਸੇ ਦਰਬਾਰ ਦੀ ਸ਼ੋਭਾ ਵਧਾਉਣ ਵਾਲੇ ਅਨੇਕਾਂ ਦੈਵੀ ਲੋਕ ਹਨ :

ਗਾਵਹਿ ਚਿਤੁ ਗੁਪਤੁ ਲਿਖਿ ਜਾਣਹਿ ਲਿਖ ਲਿਖ ਧਰਮੁ ਵੀਚਾਰੇ॥
ਗਾਵਹਿ ਈਸਰੁ ਬਰਮਾ ਦੇਵੀ ਸੋਹਨਿ ਸਦਾ ਸਵਾਰੇ॥
ਗਾਵਹਿ ਇੰਦ ਇੰਦਾਸਣਿ ਬੈਠੇ ਦੇਵਤਿਆ ਦਰਿ ਨਾਲੇ॥

ਦੈਵੀ ਹਸਤੀਆਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀਆਂ ਲਈ ਉਹ ਸਾਡੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਆਪਣੇ ਸਥੂਲ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦਾ ਭਾਗ ਜਾਪਦੀਆਂ ਸਨ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਜਾਂ ਪਰਕਿਰਤੀ। ਉਹ ਲੋਕ ਇੰਦਰ ਸਭਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਵੀ ਇਵ ਹੀ ਪਰਿਚਤ ਸਨ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਦੇ ਰੰਗ ਮੰਚ ਨਾਲ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਇਲਾਹੀ ਦਰਬਾਰ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਜਾਣੀਆਂ ਪਛਾਣੀਆਂ ਇੰਦਰ ਸਭਾਵਾਂ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਵਿਸ਼ਾਲ ਤੇ ਮਹਾਨ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਇੰਦਰ ਤੇ ਹੋਰ ਅਨੇਕਾਂ ਦੇਵਤੇ ਉਸ ਦੇ ਭਾਗ ਬਣਾ ਦਿਤੇ ਹਨ ਤੇ ਲੋਕ ਕਲਪਣਾ ਨੂੰ ਤਕੜਾ ਹਲੂਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਏਡੇ ਉੱਚੇ ਤੇ ਵੱਡੇ ਦਰਬਾਰ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਪਾਠਕ ਦੇ ਮਨ ਨੂੰ ਮਹਾਨਤਾ ਦੇ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਕਰ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਹੜਾ ਦੁਨਿਆਵੀ ਜਾਂ ਦੈਵੀ ਦਰਬਾਰ ਇਸ ਅਨੋਖੇ ਦਰਬਾਰ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਦਰਬਾਰੀਆਂ ਦੀ ਲਿਸਟ, ਮਨੁੱਖਾਂ ਤੇ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਿਆਂ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਤੱਤਾਂ, ਰਤਨਾਂ, ਖਾਣੀਆਂ ਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡਾਂ ਤਕ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਕੇ ਵੀ ਅਧੂਰੀ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ :

(ੳ) ਗਾਵਹਿ ਤੁਹਨੋ ਪਉਣੁ ਪਾਣੀ ਬੈਸੰਤਰੁ ਗਾਵੈ ਰਾਜਾ ਧਰਮੁ ਦੁਆਰੇ॥
(ਅ) ਗਾਵਨਿ ਰਤਨ ਉਪਾਏ ਤੇਰੇ ਅਠਸਠਿ ਤੀਰਥ ਨਾਲੇ॥
ਗਾਵਹਿ ਜੋਧ ਮਹਾਬਲ ਸੂਰਾ ਗਾਵਹਿ ਖਾਣੀ ਚਾਰੇ॥
ਗਾਵਹਿ ਖੰਡ ਮੰਡਲ ਵਰਭੰਡਾ ਕਰਿ ਕਰਿ ਰਖੇ ਧਾਰੇ॥
ਸੇਈ ਤੁਧਨੋ ਗਾਵਹਿ ਜੋ ਤੁਧੁ ਭਾਵਨਿ ਰਤੇ ਤੇਰੇ ਭਗਤ ਰਸਾਲੇ।
ਹੋਰ ਕੇਤੇ ਗਾਵਨਿ ਸੇ ਮੈ ਚਿਤਿ ਨ ਆਵਨਿ ਨਾਨਕੁ ਕਿਆ ਵੀਚਾਰੇ॥

ਪਰ ਜੇ ਸੁਨਿਆਰੇ ਦੀ ਟਕਸਾਲ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਇਲਾਹੀ ਦਰਬਾਰ ਦੇ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਅੰਗ ਸੰਗ ਕਰਕੇ ਹਰੇਕ ਅੰਗ ਦੇ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਅਰਥ ਲੱਭਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਇਹ ਯਤਨ ਅਸਫਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਰਬਾਰ ਦੇ ਵਰਣਨ ਰਾਹੀਂ ਜੋ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਰਥ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਸੁਝਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਸਮੁੱਚੇ ਬਿੰਬ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਨਿਕਲ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਦੇ ਭਾਗਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਅਰਥ ਤਾਂ ਇਹ ਸੁਝਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰੱਬ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਹੈ।

ਜਿਹੜੀ ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਾਹੀਂ ਜਸ ਕੀਤਿਆਂ ਵੀ ਨਹੀਂ ਮੁਕਦੀ। ਇਹ ਅਰਥ ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਤੀਜੀ ਪਉੜੀ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀ ਨੁਕਤੇ ਦੀ ਮਾਨੋ ਵਿਆਖਿਆ ਹੈ :

ਕਥਨਾ ਕਥੀ ਨ ਆਵੈ ਤੋਟਿ॥ ਕਥਿ ਕਥਿ ਕਥੀ ਕੋਟੀ ਕੋਟਿ ਕੋਟਿ॥

ਦੂਸਰਾ ਅਰਥ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰੱਬ ਦੇ ਹੁਕਮ ਅਧੀਨ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਤੱਤ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ, ਮਨੁੱਖ, ਦੇਵਤੇ ਤੇ ਰਤਨ ਰੱਬ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿੱਚ ਸਜੇ ਹੋਏ, ਅਦਬ ਨਾਲ, ਉਸ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਉਹ ਨਿਸ਼ਚੇ ਉਸ ਦੀ ਸਰਬ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਰੰਗੀ ਰੰਗੀ ਭਾਤੀ ਕਰਿ ਕਰਿ ਜਿਨਸੀ ਮਾਇਆ ਜਿਨਿ ਉਪਾਈ॥
ਕਰਿ ਕਰਿ ਵੇਖੈ ਕੀਤਾ ਆਪਣਾ ਜਿਵ ਤਿਸ ਦੀ ਵਡਿਆਈ॥
ਜੋ ਤਿਸੁ ਭਾਵੈ ਸੋਈ ਕਰਸੀ ਹੁਕਮੁ ਨ ਕਰਣਾ ਜਾਈ॥
ਸੋ ਪਾਤਿਸਾਹੁ ਸਾਹਾ ਪਾਤਿਸਾਹਿਬੁ ਨਾਨਕ ਰਹਣੁ ਰਜਾਈ॥

ਤੀਸਰਾ ਅਰਥ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰੱਬ ਦੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਦਾ ਕੋਈ ਅੰਤ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਪਰਕਿਰਤੀ, ਅਰਸ਼ ਤੇ ਫ਼ਰਸ਼, ਸੁਰਗ ਲੋਕ, ਮਾਤ ਲੋਕ, ਪਾਤਾਲ ਲੋਕ, ਸਭ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਨੂੰ ਸਮੇਟ ਕੇ ਵੀ ਅੱਗੇ ਵਧਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਰੱਬ ਦੀ ਰਚਨਾ ਬੇਅੰਤ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਆਪ ਵੀ ਬੇਅੰਤ ਤੇ ਮਹਾਨ ਹੈ। ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਅਰਥ ਸਾਰੀ ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਦਾ ਸਾਰਅੰਸ਼ ਹਨ। ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਇੱਕ ਅਦੁੱਤੀ ਬਿੰਬ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰੂਪਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇੱਕ ਵੱਡਾ ਲਾਭ ਇਹ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਭਾਵਾਂ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਨਹੀਂ ਰਹੀ॥ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਆਪਣੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਮਹਾਨਭਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਅਰਥਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਘਾੜ ਗਏ ਹਨ-ਉਸ ਦੀ ਉਸਤਤ ਹੁੰਦੀ ਦਸ ਕੇ ਜਾਂ ਕਰ ਕੇ, ਉਸ ਦੀ ਸਰਬ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾ ਕੇ, ਉਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਵਾ ਕੇ। ਉਹ ਰੱਬ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਦਸਦੇ ਹੋਏ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ਰ ਹਨ ਪਰ ਰੱਬ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਕਵੀ ਹਨ। ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਦਾ ਬਿੰਬ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦੋਵੇਂ ਮੰਤਵ ਸਿਧ ਕਰਦਾ ਹੈ-ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਸੱਚ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਦੇ ਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ ਨੁਹਾਰ ਦੱਸਣ ਦੇ। ਇਹ ਰਿਸ਼ਤਾ ਦੋਹਰਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਉਹ ਅਰਸ਼ੀ ਮਾਲਕ ਦੀ ਪ੍ਰਭੂਤਾ ਦੇਖ ਕੇ ਵਿਸਮਾਦਕ ਭਾਵਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਉਸ ਦੀ ਆਗਿਆਕਾਰੀ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਤ ਹੁੰਦੇ, ਨਿਮਰਤਾ ਭਾਵ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਆਗਿਆਕਾਰੀ ਲਈ ਤਤਪਰਤਾ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਾ ਵੀ ਸਾਰਅੰਸ਼ ਹੈ। ਸੋ ਸਿਧ ਹੈ ਕਿ ਸੋਦਰ ਦੀ ਪਉੜੀ ਦੀ ਸਮਗਰੀ ਤੇ

ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਹੁਪੱਖੀ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਪੂਰਾ ਸਾਥ ਦੇਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਉੱਤਮ ਕਲਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਇਹ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦਾ ਬਿੰਬ ਸੋਦਰ ਵਾਲੀ ਪਉੜੀ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਜਪੁਜੀ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਵੀ ਕਈ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿੱਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਹੇਠ ਲਿਖੀਆਂ ਸਤਰਾਂ, ਵੱਖ-ਵੱਖ ਲਫ਼ਜ਼ਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਇਸੇ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ :

(ੳ) 'ਹੁਕਮੀ' ਹੁਕਮੁ ਚਲਾਏ ਰਾਹੁ॥ (ਪਉੜੀ ੩)

(ਅ) ਸਾਚਾ 'ਸਾਹਿਬੁ' ਸਾਚੁ ਨਾਇ ਭਖਿਆ ਭਾਉ ਅਪਾਰੁ॥ (ਪਉੜੀ ੪)

(ੲ) ਵਡਾ 'ਸਾਹਿਬੁ' ਵਡੀ ਨਾਈ ਕੀਤਾ ਜਾ ਕਾ ਹੋਵੈ॥ (ਪਉੜੀ ੨੧)

(ਸ) ਵਡਾ 'ਸਾਹਿਬੁ' ਊਚਾ ਥਾਉ॥ (ਪਉੜੀ ੨੪)

(ਹ) ਆਪਿ 'ਨਾਥੁ' ਨਾਥੀ ਸਭ ਜਾ ਕੀ ਰਿਧਿ ਸਿਧਿ ਅਵਰਾ ਸਾਦ॥ (ਪਉੜੀ ੨੯)

(ਕ) ਚੰਗਿਆਈਆ ਬੁਰਿਆਈਆ ਵਾਚੈ 'ਧਰਮੁ' ਹਦੂਰਿ॥ (ਅੰਤਲਾ ਸਲੋਕ)

ਕਈ ਥਾਈਂ ਰਾਜਸੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਸੂਚਕ ਕੋਈ ਸਿੱਧਾ ਲਫ਼ਜ਼ ਨਹੀਂ ਆਇਆ ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਸੁਝਾ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਕਈ ਹੋਰ ਲਫ਼ਜ਼ ਵਰਤੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਦਰਬਾਰ, ਦਰ, ਦਰਗਾਹ, ਦੀਬਾਣ, ਜੋ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਟਿਕਾਣੇ ਦੇ ਸੂਚਕ ਹਨ, ਜਾਂ ਹੁਕਮ, ਫੁਰਮਾਣ, ਕਵਾਓ, ਕਲਾਮ, ਆਦਿਕ ਜੋ ਉਸਦੀ ਆਗਿਆ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੇਪਰਵਾਹ, ਦਾਤਾਰ, ਭੰਡਾਰ, ਬਖ਼ਸ਼ੀਸ਼, ਨਦਰ, ਨਾਇ, ਹਦੂਰ, ਧਰਮ (ਕਾਨੂੰਨ) ਦੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਵਲ ਹੀ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕਈ ਸਤਰਾਂ ਰਾਜਸੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਯਾਦ ਕਰਾਉਣ ਲਈ ਥੋੜ੍ਹੀ ਜਹੀ ਕਲਪਣਾ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ:

(ੳ) ਥਾਪਿਆ ਨ ਜਾਇ ਕੀਤਾ ਨ ਹੋਇ ॥ (ਪਉੜੀ ੫)

(ਅ) ਬੰਦਿ ਖਲਾਸੀ ਭਾਣੈ ਹੋਇ (ਪਉੜੀ ੨੫)

(ਸ) ਜਿਸੁ ਹਥਿ ਜੋਰੁ ਕਰ ਵੇਖੈ ਸੋਇ ॥ (ਪਉੜੀ ੩੩)

ਜਪੁਜੀ ਦੀਆਂ ਵਿਰਲੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਹੀ ਹੋਣਗੀਆਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦੇ ਰੂਪਕ ਜਾਂ ਉਪਮਾ ਦੀ ਕੋਈ ਝਲਕ ਨਾ ਮਿਲਦੀ ਹੋਵੇ। ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਮੁੱਖ ਅੰਗ ਉਹੀ ਰੱਬ ਤੇ ਰੱਬ ਦਾ ਨਾਮ ਹਨ ਜੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਕੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਵੀ ਮੁੱਖ ਸਥਾਨ ਉੱਤੇ ਹਨ। ਪਰ ਬਾਕੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਅਨੇਕਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਿੰਬ ਵਰਤੇ ਹਨ। ਜੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀਆਂ ਲੰਮੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਦੇਈਏ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਜਿਸ ਬਿੰਬ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਹ ਸ਼ਹੁ ਸੁਹਾਗਣ ਦਾ ਹੈ (ਧਨ ਪਿਰੁ, ਕੰਤ ਕਾਰ, ਇਸਤਰੀ ਭਰਤਾ, ਆਦਿਕ ਹੋਰ ਕਈ ਬਿੰਬ ਇਸੇ ਦੇ ਰੂਪਾਂਤਰ ਹਨ) ਪਰ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸ਼ਹੁ ਸੁਹਾਗਣ ਦਾ ਨਾਂ ਤਕ ਨਹੀਂ ਆਉਣ ਦਿੱਤਾ। ਇਹ ਬਾਣੀ ਲਿਖਣ ਸਮੇਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਰੱਬ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ.

ਮਹਿਸੂਸ ਜ਼ਰੂਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਚਿਤਰਿਆ ਨਹੀਂ। "ਸਤਿ ਸੁਹਾਣੁ ਸਦਾ ਮਨਿ ਚਾਉ" ਕਹਿਣ ਸਮੇਂ ਉਹ ਰੱਬੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਤਾਂ ਕਰਦੇ ਹੋਣਗੇ ਪਰ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਉਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਨਹੀਂ ਜਿਹੜਾ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਦਰਸ਼ਕ ਨੂੰ ਤੜਪ ਜਾਂ ਵਜਦ ਨਾਲ ਭਰ ਦੇਵੇ।* ਪ੍ਰੀਤ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਉਹ ਅਨੁਪਮ ਸ਼ੈਲੀ ਜਿਸਦੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਅਦੁਤੀ ਮਾਹਰ ਹਨ, ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਉੱਕਾ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ। ਸ਼ਹੁ ਸੁਹਾਗਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਨੂੰ ਕਿਉਂ ਤਰਜੀਹ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਝਟ ਪਟ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਜਿਥੋਂ ਤਕ ਇਸ ਬਾਣੀ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ ਉਸ ਦੇ ਦੋ ਮੁੱਖ ਅੰਗ ਸਿਮਰਨ ਤੇ ਆਗਿਆਕਾਰੀ ਦੋਵੇਂ ਸ਼ਹੁ ਸੁਹਾਗਣ ਦੇ ਬਿੰਬ ਰਾਹੀਂ ਭਲੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਏ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਤੇ ਅਨੇਕਾਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਵਾਏ ਗਏ ਹਨ। **ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਰੱਬ ਪ੍ਰਤੀ ਜੋ ਭਾਵ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਏ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਐਸੇ ਘਟ ਹੀ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਪ੍ਰੀਤ-ਕਾਵਿ ਵਿੱਚ ਵਰਣਨ ਨਹੀਂ ਹੋਏ। ਪ੍ਰੇਮ, ਵਿਸਮਾਦ, ਭੈ, ਨਿਮਰਤਾ, ਸਭ ਸ਼ਿੰਗਾਰ-ਰਸੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਰਾਹੀਂ ਵਿਅਕਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਕੇਵਲ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਅੰਕਿਤ ਵਿਸ਼ਵ-ਦਰਸ਼ਨ ਬਾਰੇ ਅਨੁਮਾਨ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਰਾਜਸੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਘਰੋਗੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਢੁਕਵੀਂ ਤੇ ਸਾਰਥਕ ਹੈ। ਜਾਂ ਫਿਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੇਮ ਨਾਲੋਂ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸੰਸਕਾਰ ਵਧੇਰੇ ਖਿਲਾਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਪਰ ਪ੍ਰੇਮ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿੱਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਰੋਧ ਸੋਚਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਵਧੇਰੇ ਦਰੁਸਤ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਉਹ ਰੱਬ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮ-ਸਰੂਪ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਉਸਦੇ ਸ਼ਕਤੀ-ਸਰੂਪ ਉੱਤੇ ਵੀ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ, ਤਾਂ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਾਠਕ ਜਿਸ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਨ ਉਸ ਵਿੱਚ ਜੇ ਕੋਮਲ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਰਾਜਸੀ ਸ਼ਕਤੀ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਤੋ ਵੀ ਸੰਕੋਚ ਨਾ ਹੋਵੇ।

ਲੈਅ, ਵੇਗ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ

ਕਵਿਤਾ ਤੇ ਵਾਰਤਕ ਦਾ ਫ਼ਰਕ ਨਿਰੋਲ ਛੰਦ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਕਰਨ ਦਾ ਰਿਵਾਜ ਘਟਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਇਹ ਆਮ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਿਰਾ ਛੰਦ ਕਵਿਤਾ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਤੇ ਛੰਦ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਕਵਿਤਾ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਤੇ ਵਾਰਤਕ ਦਾ ਅਸਲ ਫ਼ਰਕ ਛੰਦ ਉੱਤੇ ਨਹੀਂ, ਵੇਗ ਜਾਂ ਚਾਲ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਵਹਿਣ ਵਾਰਤਕ ਨਾਲੋਂ ਤੇਜ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ

---

* ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਪੜ੍ਹੋ ਵਡਹੰਸ ਰਾਗ ਦਾ ਸ਼ਬਦ-ਮੋਰੀ ਰੁਣ ਝੁਣ ਲਾਇਆ ਭੈਣੇ ਸਾਵਣੁ ਆਇਆ।

**ਜਿਵੇਂ, "ਸਹੁ ਕਹੈ ਸੋ ਕੀਜੈ ਤਨੁ ਮਨੁ ਦੀਜੈ ਐਸਾ ਪਰਮਲੁ ਲਾਈਐ (ਤਿਲੰਗ ਮਹਲਾ ੧)

ਵਿੱਚ ਉਪਮਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵਿਚਾਰਨ ਨਾਲ ਇਹ ਨੁਕਤਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਇਕੋ ਅਰਥ ਨਿਰੂਪਣ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਉਪਮਾਵਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਬਹੁਤ ਲੰਮੀ ਹੋ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਰੜਕਦੀ ਨਹੀਂ ਪਰ ਵਾਰਤਕ ਵਿੱਚ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਦੀਆਂ ਉਪਮਾਵਾਂ ਬੜੀ ਜਲਦੀ ਅਕਾਉਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕਵਿਤਾ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਤੇਜ਼ ਵਹਿਣ ਵਿੱਚ ਰੋੜ੍ਹ ਕੇ ਇਕੋ ਭਾਵ ਦੀਆਂ ਉਪਮਾਵਾਂ ਦੇ ਦੁਹਰਾਏ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਹੁਤਾ ਚੇਤੰਨ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੇਂਦੀ। ਵਾਰਤਕ ਆਪਣੇ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਠਰੰਮੇ ਨਾਲ ਚਲਾਉਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਧਰਤੀ ਤੋਂ ਉਸ ਦੇ ਪੈਰ ਝਟ ਪਟ ਉਖੜਨ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੀ। ਵਾਰਤਕ ਲਿਖਾਰੀ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਤੰਦ ਲੰਮੀ ਖਿੱਚ ਸਕਦਾ ਹੈ ; ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਅੱਧੀ ਗੱਲ ਕਹੀ ਤੇ ਅੱਧੀ ਅਣਕਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਵਾਰਤਕ ਦੀ ਤੰਦ ਲੰਮੀ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਸ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦਾ ਦੁਹਰਾ ਝੱਲਣ ਦੀ ਬਹੁਤੀ ਸਮਰਥਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ।

ਵਾਰਤਕ ਤੇ ਕਵਿਤਾ ਦੋਹਾਂ ਵਿੱਚ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇ ਉਤੇ ਕਲਪਣਾ ਦੀ ਪਾਣ ਚੜ੍ਹਾਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਕਲਪਣਾ ਦੀ ਉਡਾਰੀ ਵਾਰਤਕ ਨਾਲੋਂ ਤੇਜ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਲਪਣਾ ਨੂੰ ਬਹੁਤਾ ਜਾਂ ਘੱਟ ਤੇਜ਼ ਚਲਾਉਣਾ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਮਨ ਮਰਜ਼ੀ ਉਤੇ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਅਨੁਭਵ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਗਤੀ ਵਾਰਤਕ ਨਾਲੋਂ ਇਸ ਲਈ ਵਧੇਰੇ ਤੇਜ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦਾ ਮੂਲ ਅਨੁਭਵ ਐਸੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਵਾਰਤਕ ਨਾਲੋਂ ਤਿਖੇਰੀ ਕਲਪਣਾ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਠਰੰਮੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਵਾਰਤਕ ਤੇ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਫ਼ਰਕ ਦਾ ਅਸਲ ਕਾਰਨ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦਾ ਫ਼ਰਕ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਅਨੁਭਵ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਜਨਮਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਵਾਰਤਕ ਰਾਹੀਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਜੋ ਅਨੁਭਵ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਲਈ ਜੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਪਾਤਸ਼ਾਹ, ਉਸ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਤੇ ਹੁਕਮ ਦੀ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਵਰਤੀ ਹੈ ਤਾਂ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਤੇਜ਼ ਗਤੀ, ਸੁਰ ਤਾਲ, ਲੈਅ ਤੋਲ ਤੇ ਛੰਦ ਤੁਕਾਂਤ ਤੋਂ ਵੀ ਘੱਟ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਲਿਆ। ਜਪੁਜੀ ਛੰਦ-ਬੱਧ ਕਵਿਤਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਛੰਦ-ਵਿਧਾਨ ਐਸੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਤਰਤੀਬਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਵੇਗ ਇਕ ਗੰਭੀਰ, ਤੇਜ਼ ਤੇ ਅਤੁੱਟ ਚਾਲ ਵਿੱਚ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬਾਣੀ ਵਾਰ ਛੰਦ-ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਲਿਖੀ ਗਈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਵਾਰ ਵਿੱਚ ਢਲਣ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਵਾਰ ਦੇ ਕਾਫ਼ੀ ਨਜ਼ਦੀਕ ਹੈ। ਵਾਰ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਦਾ ਸਰਲ ਹੋਣਾ ਅਵੱਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਸ੍ਰੋਤੇ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਔਖੇ ਸ਼ਬਦ, ਬਿੰਬ ਵਿਚਾਰ

ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਬਹੁਤਾ ਅਟਕਣਾ ਨਾ ਪਵੇ। ਵਾਰ ਦੀ ਘੂਕਰ ਤਾਂ ਹੀ ਬੱਝਦੀ ਹੈ ਜੇ ਪਉੜੀ ਬਾਅਦ ਪਉੜੀ ਸ੍ਰੋਤੇ ਦੀ ਸੁਰਤ ਨੂੰ ਸਰਲਤਾ ਤੇ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਇਕੋ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿਚ ਧਿੱਕੇ ਦੇਂਦੀ ਜਾਵੇ ਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਉਹ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੰਗਤ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਾਲ ਨੱਕੋ-ਨੱਕ ਭਰਪੂਰ ਹੋ ਜਾਵੇ। ਵਾਰ ਦਾ ਅੰਤਮ ਪ੍ਰਭਾਵ ਆਮ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਨਾਇਕ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਦਾ ਤੀਬਰ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਵੀ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦਾ ਜਸ ਕਰਨਾ ਇਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਵੱਡਾ ਅੰਗ ਹੈ। ਇਸ ਜਸ ਦੀ ਸੁਰ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਉੱਚੀ ਹੁੰਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਸੋਦਰ ਦੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਸਿਖਰ ਉੱਤੇ ਪੁੱਜਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਬਾਅਦ ਇਹ ਕੁਝ ਨਰਮ ਹੋ ਕੇ ਹੇਠਾਂ ਉਤਰਦੀ ਹੈ। ਸੋਦਰ ਦੀਆਂ ਤੁੱਕਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰੋ ਤਾਂ ਇਹ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੋ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। "ਸੋਈ ਸੋਈ ਸਦਾ ਸਚੁ ਸਾਹਿਬੁ ਸਾਚਾ ਸਾਚੀ ਨਾਈ" ਤੁੱਕ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਸੋਲਾਂ ਤੁੱਕਾਂ ਇਕੋ ਸਾਹੇ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਅੱਗੇ ਵਧਦੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਅੰਤਲੀਆਂ ਛੇ ਤੁੱਕਾਂ ਇਕ ਮੋੜ ਖਾ ਕੇ ਜ਼ਰਾ ਵਖਰੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਲ ਰੁਖ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਦੋਹਾਂ ਭਾਗਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ ਉਤੇ ਅਰਸ਼ੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਪਹਿਲੇ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਅੰਗਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਗੁਣਾਨਵਾਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਤੇ ਦੂਜੇ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਕਵੀ ਦੇ ਆਪਣੇ ਮੂੰਹੋਂ ਹਰੇਕ ਭਾਗ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਤੁੱਕਾਂ ਦਾ ਤੁਕਾਂਤ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪਉੜੀ ਦੋ ਵਾਰਾਂ, ਜਾਂ ਇੱਕ ਵਾਰ ਦੇ ਦੋ ਬੰਦਾਂ ਦਾ ਸੰਮਿਲਤ ਰੂਪ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਭਾਗ ਦੀ ਭਾਵਕ ਤੀਬਰਤਾ ਪਹਿਲੇ ਨਾਲੋਂ ਕੁਝ ਮੱਧਮ ਹੈ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਵਾਰ ਦਾ ਲਹਿਜਾ ਇਸ ਵਿੱਚ ਕਾਇਮ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਭਾਵਕ ਉਭਾਰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਤਕਰੀਬਨ ਸਾਰੀਆਂ ਤੁੱਕਾਂ ਨੂੰ ਇਕੋ ਸੱਚੇ ਵਿੱਚ ਢਾਲਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਇਹ ਤੁੱਕਾਂ ਇਕ ਤੇਜ਼ ਰੋੜ੍ਹ ਵਿੱਚ ਵਗਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। "ਗਾਵਹਿ" (ਜਾਂ ਗਾਵਨਿ) ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਮੁੜ-ਮੁੜ ਦੁਹਰਾ ਇੰਞ ਹੈ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਨਦੀ ਦੇ ਤਲ ਉੱਤੇ ਦਿਸਦੀਆਂ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਲਹਿਰਾਂ।

ਇਹ ਦੁਹਰਾ ਦਾ ਢੰਗ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਇਸ ਵਿੱਚ ਵਾਰ ਨਾਲ ਮਿਲਦੇ ਜੁਲਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਉਸਾਰਨ ਦਾ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਹੈ ! ਛੱਬੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਭਾਂਤ ਦੋ ਭਾਗਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਭਾਗ ਦੀਆਂ ਦਸਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਨੌਂ ਤੁੱਕਾਂ ਨੂੰ 'ਅਮੁਲੁ' ਸ਼ਬਦ ਇੱਕ ਸੁੰਦਰ ਤਾਰ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਲੜੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੋਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਅਗਲੀਆਂ ਅਠ ਤੁੱਕਾਂ ਨੂੰ 'ਆਖਹਿ' ਸ਼ਬਦ। ਜਿਹੜੀਆਂ ਤੁੱਕਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਕਾਗਰ ਹੋ ਜਾਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵੇਗ ਇਕੋ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਬੱਝ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਚੌਵੀ ਤੇ ਪੰਜੀ ਨੰਬਰ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੇ

ਵੇਗ ਉਪਜਾਊ ਸ਼ਬਦ "ਅੰਤ ਨ" ਤੇ "ਕੇਤੇ" ਹਨ। ਇਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿੱਚ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਸ਼ਬਦ "ਅਸੰਖ" ਹੈ ਜੋ ਸਤਾਰ੍ਹਵੀਂ, ਅਠਾਰ੍ਹਵੀਂ ਤੇ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ, ਤਿੰਨ ਪਉੜੀਆਂ ਦੀਆਂ ਕਈ ਤੁੱਕਾਂ ਵਿੱਚ ਇਕ ਸਾਂਝਾ ਤਾਲ ਉਪਜਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਲਹਿਜਾ ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਸ਼ਬਦ, ਅਸੰਖ, ਕੇਤੇ, ਅੰਤ ਨ, ਅਮੁਲੁ, ਆਖਹਿ, ਗਾਵਹਿ, ਲਗਭਗ ਇਕੋ ਰੰਗ ਦਾ ਵਾਤਾਵਰਨ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਰੱਬ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਨਾਲ ਹੈ। ਅਸੰਖ, ਕੇਤੇ, ਅੰਤ ਨ ਤਾਂ ਸਿੱਧਾ ਹੀ ਇਹ ਅਰਥ ਦੇਂਦੇ ਹਨ, ਅਮੁਲੁ , ਜ਼ਰਾ ਟੇਢੇ ਢੰਗ ਨਾਲ। ਆਖਹਿ ਤੇ ਗਾਵਹਿ ਸ਼ਬਦ ਰੱਬ ਦੀ ਅਕਥਨੀਅਤਾ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਾਉਣ ਦੇ ਮੰਤਵ ਨਾਲ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹਨ ਤੇ ਅਕਥਨੀਅਤਾ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਰਸਾਉਣ ਦਾ ਦੂਜਾ ਢੰਗ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸਾਰੇ ਸ਼ਬਦ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਕੇਵਲ ਰਵਾਨੀ ਤਿਖੀ ਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਹੀ ਸਿੱਧ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਪਾਠਕ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਲਿਆਉਣ ਦੇ ਵੀ ਭਾਗੀ ਬਣਦੇ ਹਨ।

ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸ਼ਬਦ "ਹੁਕਮਿ" ਹੈ ਜੋ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਦੁਹਰਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਪਰਧਾਨਤਾ ਤਾਂ ਦੂਸਰੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਘੇਰਾ ਦੋਵੇਂ ਪਾਸੇ, ਪਹਿਲੀ ਤੇ ਤੀਸਰੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਵੀ, ਫੈਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿੱਚ ਦੁਹਰਾਉਣ ਦਾ ਵੱਡਾ ਲਾਭ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਪਉੜੀਆਂ ਇਸ ਦੇ ਆਸਰੇ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਜੁੜ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਪਹਿਲੀ ਪਉੜੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਦੂਸਰੀ ਵਿੱਚ ਨਿਸਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਤੀਸਰੀ ਤਕ ਆਪਣੀ ਲੋਅ ਸੁਟਦਾ ਹੈ। ਚੌਥੀ ਵਿੱਚ "ਸਚਿਆਰੁ" ਸ਼ਬਦ ਪਹਿਲੀ ਦੇ "ਸਚਿਆਰਾ" ਦੀ ਗੂੰਜ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਸੁਣਿਐ ਤੇ ਮੰਨੈ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ਬਦ ਦੁਹਰਾ ਤੇ ਤੁੱਕ ਦੁਹਰਾ ਦੀਆਂ ਦੋਹਾਂ ਵਿਧੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹਨ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵੇਗ ਨੂੰ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜਪੁਜੀ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਇਕਾਈਆਂ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦੇਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਪਰਵਾਹ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਬਾਰ ਬਾਰ ਪਉੜੀ ਜੁਟਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਾ ਕੇ ਇਸ ਪਰਵਾਹ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਸੁਟਦੇ ਹਨ।

ਜਪੁਜੀ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿੱਚ ਵੇਗ ਦੀ ਤੀਬਰਤਾ ਇਕੋ ਜਹੀ ਨਹੀਂ। ਸੋਦਰ ਦੀ ਪਉੜੀ ਦਾ ਵੇਗ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ ਉਤੇ ਬਹੁਤ ਤੇਜ਼ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਲੀਆਂ ਚਾਰ ਪਉੜੀਆਂ ਦੀ ਚਾਲ ਜ਼ਰਾ ਮੱਧਮ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਅੰਤ ਉਤੇ ਦੋ ਦੋ ਤੁੱਕਾਂ ਦਾ ਦੁਹਰਾ ਹੈ। ਪਰ ਅੰਤ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਤੁੱਕਾਂ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਦੁਹਰਾ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਲਈ ਸੁਣਿਐ ਤੇ ਮੰਨੈ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਨਾਲੋਂ

ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵੇਗ ਸੁਸਤ ਹੈ। ਇਹ ਪਉੜੀਆਂ ਜੋਗ ਪੰਥ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹਨ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਭੇਖ, ਮਰਯਾਦਾ ਤੇ ਵਿਚਾਰ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੇ ਕੁਝ ਵੇਰਵੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਵਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਠਾਈਵੀਂ ਤੇ ਉਨੱਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਭੇਖ ਤੇ ਮਰਯਾਦਾ ਦਾ ਇੱਕ ਇੱਕ ਅੰਗ ਲੈ ਕੇ ਉਸ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਸਦਾਚਾਰਕ ਜਾਂ ਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਤੁਲਨਾ ਦੇ ਦੋਹਾਂ ਪਲੜਿਆਂ ਨੂੰ ਸਾਵਿਆਂ ਕਰਦੀ ਪਾਂਠਕ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਜ਼ਰਾ ਅਟਕ ਕੇ ਚਲਦੀ ਹੈ। ਹੇਠਲੀਆਂ ਦੋ ਸਤਰਾਂ ਉਸ ਰਵਾਨਗੀ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਪੜ੍ਹੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੋਦਰ ਦੀਆਂ ਕੋਈ ਦੋ ਸਤਰਾਂ :

ਮੁੰਦਾ ਸੰਤੋਖੁ ਸਰਮੁ ਪਤੁ ਝੋਲੀ ਧਿਆਨ ਕੀ ਕਰਹਿ ਬਿਭੂਤਿ॥
ਖਿੰਥਾ ਕਾਲੁ ਕੁਆਰੀ ਕਾਇਆ ਜੁਗਤਿ ਡੰਡਾ ਪਰਤੀਤਿ॥

ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਰਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸਾਧਾਰਨ ਤੋਂ ਜ਼ਰਾ ਵਧੇਰੇ ਸੁਚੇਤ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਕਿਉਂਜੁ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਸਤੂ ਕਾਫ਼ੀ ਸੰਘਣਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਗਲੀ ਤੁਕ ਕੁਝ ਸਰਲ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਦਾ ਵਸਤੂ ਇੰਨਾਂ ਸੰਘਣਾ ਨਹੀਂ :

ਆਈ ਪੰਥੀ ਸਗਲ ਜਮਾਤੀ ਮਨਿ ਜੀਤੈ ਜਗੁ ਜੀਤੁ॥

ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਅਟਕੀ ਹੋਈ ਚਾਲ ਨੂੰ ਤਿੱਖਾ ਕਰਨ ਲਈ ਅਗਲੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਪਾਠਕ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਨੂੰ ਯਕਦਮ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ ਲੈ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ :

ਆਦੇਸੁ ਤਿਸੈ ਆਦੇਸੁ॥
ਆਦਿ ਅਨੀਲੁ ਅਨਾਦਿ ਅਨਾਹਤਿ ਜੁਗੁ ਜੁਗੁ ਏਕੋ ਵੇਸੁ॥ ੨੮॥

ਜਿਥੇ ਪਹਿਲੀਆਂ ਤਿੰਨ ਸਤਰਾਂ ਦਾ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਵਸਤੂ ਵਧੇਰੇ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਪਕੜ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਯੋਗ ਹੈ ਉਥੇ ਇਹ ਦੋ ਸਤਰਾਂ ਪਾਠਕ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਬਲਵਾਨ ਹਲੂਣਾ ਦੇਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਸਮੁੱਚੀ ਪਉੜੀ ਨੂੰ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਅੱਗੇ ਧਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਵੇਗ ਦੇ ਤਿੱਖੇ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਕੇਵਲ ਕਵੀ ਦੇ ਲਹਿਜੇ ਦਾ ਪਰਿਵਰਤਨ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਦੁਹਰਾ ਵੀ ਹੈ। ਜੋ ਭਾਵਕਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਵੇਲੇ ਅਵੱਸ਼ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਕਰਤਾਰ ਦਾ ਜਸ ਕਰਨ ਦਾ ਉਤਸ਼ਾਹ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਡੁਲ੍ਹ ਡੁਲ੍ਹ ਪੈਂਦੀ ਅਵਸਥਾ ਤਕ ਪੁਜਾ ਹੋਇਆ ਸੀ ਉਸਦੀ ਝਲਕ 'ਆਦੇਸੁ' ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਦੁਹਰਾਏ ਜਾਣ ਤੋਂ ਭਲੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਦੂਸਰੀ ਸਤਰ ਵਿੱਚ ਧੁਨੀ ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨੇ ਸ਼ਬਦ ਦੁਹਰਾ ਦੀ ਥਾਂ ਮਲ ਲਈ ਹੈ। ਇਸ ਸਤਰ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਚਾਰੇ ਸ਼ਬਦ ਐੜੇ ਨਾਲ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਦਦੇ ਤੇ ਨਨੇ ਦੀ ਧੁਨੀ ਨੂੰ ਬਾਰ ਬਾਰ ਗੁੰਜਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਧੁਨੀ ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ ਇਸ ਸਤਰ ਦੀ ਸਾਂਝ ਇਸ ਤੋਂ

ਪਹਿਲੀ ਸਤਰ ਨਾਲ ਵੀ ਡੂੰਘੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਵਿੱਚ ਵੀ ਐੜੇ ਤੇ ਦਦੇ ਹੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਸਤਰਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਪੜ੍ਹੋ ਤਾਂ ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ ਦਾ ਸਦਕਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮਿੱਠੀ ਜਹੀ ਸੰਗੀਤਕ ਲੈਅ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਉੱਨਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਧੁਨੀ ਦੁਹਰਾ ਦੀ ਕਲਾ ਨਾਲ ਬੋਧਕ ਭਾਰ ਹਲਕਾ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਫ਼ੀ ਯਤਨ ਹੈ ਪਰ ਕਲਾ ਦਾ ਵਧੀਆ ਪ੍ਰਮਾਣ ਤੀਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲੀਆਂ ਦੋਹਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਤੱਤ ਦਾ ਉਲੇਖ ਕਰਦੀ ਹੈ :

ਏਕਾ ਮਾਈ ਜੁਗਤਿ ਵਿਆਈ ਤਿਨਿ ਚੇਲੇ ਪਰਵਾਣੁ॥
ਇਕੁ ਸੰਸਾਰੀ ਇਕੁ ਭੰਡਾਰੀ ਇਕੁ ਲਾਏ ਦੀਬਾਣੁ॥
ਜਿਵ ਤਿਸੁ ਭਾਵੈ ਤਿਵੈ ਚਲਾਵੈ ਜਿਵ ਹੋਵੈ ਫੁਰਮਾਣੁ॥
ਓਹੁ ਵੇਖੈ ਓਨਾ ਨਦਰਿ ਨ ਆਵੈ ਬਹੁਤਾ ਇਹੁ ਵਿਡਾਣੁ॥
ਆਦੇਸੁ ਤਿਸੈ ਆਦੇਸੁ॥
ਆਦਿ ਅਨੀਲੁ ਅਨਾਦਿ ਅਨਾਹਤਿ ਜੁਗੁ ਜੁਗੁ ਏਕੋ ਵੇਸੁ॥੩੦॥

ਪਹਿਲੀਆਂ ਚਹੁੰਆਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਅੰਤ ਤੁਕਾਂਤ ਤੋਂ ਛੁਟ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਤੁਕਾਂਤ ਵੀ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। 'ਮਾਈ' ਨਾਲ 'ਵਿਆਈ' ਤਾਲ ਦੇਂਦਾ ਹੈ ਤੇ 'ਸੰਸਾਰੀ' ਨਾਲ 'ਭੰਡਾਰੀ', "ਭਾਵੈ ਨਾਲ "ਚਲਾਵੈ" ਇਕਸੁਰ ਹੈ ਤੇ "ਵੇਖੈ" ਨਾਲ "ਆਵੈ"। ਦੂਸਰੀ ਸਤਰ ਵਿੱਚ "ਇਕ" ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਵਾਰੀ ਦੁਹਰਾ ਕੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਜ਼ੋਰ ਭਰਿਆ ਹੈ ਤੇ ਤੀਸਰੀ ਵਿੱਚ "ਜਿਵ" ਨੂੰ ਦੋ ਵਾਰੀ। ਇਸ ਸਤਰ ਵਿੱਚ ਧੁਨੀ ਅਨੁਸਾਰ ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ ਦੇ ਦੋ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹਨ–ਵਵੇ ਰਾਹੀਂ ਵਿਅੰਜਨ ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ ਹੈ ਤੇ ਸਿਆਰੀ ਤੇ ਦੁਲਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸੁਰ ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ। ਚੌਥੀ ਸਤਰ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਪੰਜਵੀਂ ਤੇ ਛੇਵੀਂ ਵਿੱਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਉਪਰ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ ਅਲੰਕਾਰ ਦਾ ਚਮਤਕਾਰ ਦਿਖਾਉਣ ਦੀ ਨੀਅਤ ਨਾਲ ਇਹ ਧੁਨੀ ਦੁਹਰਾ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਜਿਥੇ ਕਿਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਸੁਰ ਵਧੇਰੇ ਬੋਧਕ ਹੋ ਗਈ ਹੈ, ਉਥੇ ਸਹਿਜਸੁਭਾ ਇਹ ਸੂਖਮ ਸੰਗੀਤ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਲਾ ਰਸ ਵਧਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਪਰਵਾਹ ਨੂੰ ਤਾਲਬਧ ਕਰਕੇ ਤਿੱਖਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਵੀ ਉਨੱਤੀਵੀਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੁਝ ਵਧੇਰੇ ਹੀ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਰੰਗਤ ਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਉਸ ਵਿੱਚ ਧੁਨੀ ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ ਦੀਆਂ ਸਭ ਵੰਨਗੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵੀ ਸਿਖਰ ਉਤੇ ਹੈ :

ਅਸੰਖ ਨਾਵ ਅਸੰਖ ਥਾਵ॥ ਅਗੰਮ ਅਗੰਮ ਅਸੰਖ ਲੋਅ॥

ਅਸੰਖ ਕਹਹਿ ਸਿਰਿ ਭਾਰੁ ਹੋਇ॥ ਅਖਰੀ ਨਾਮੁ ਅਖਰੀ ਸਾਲਾਹ॥
ਅਖਰੀ ਗਿਆਨੁ ਗੀਤ ਗੁਣ ਗਾਹ॥ ਅਖਰੀ ਲਿਖਣੁ ਬੋਲਣੁ ਬਾਣਿ॥
ਅਖਰਾ ਸਿਰਿ ਸੰਜੋਗੁ ਵਖਾਣਿ॥ ਜਿਨਿ ਏਹਿ ਲਿਖੇ ਤਿਸੁ ਸਿਰਿ ਨਾਹਿ॥
ਜਿਵ ਫੁਰਮਾਏ ਤਿਵ ਤਿਵ ਪਾਹਿ॥ ਜੇਤਾ ਕੀਤਾ ਤੇਤਾ ਨਾਉ॥
ਵਿਣੁ ਨਾਵੈ ਨਾਹੀ ਕੋ ਥਾਉ॥ ਕੁਦਰਤਿ ਕਵਣ ਕਹਾ ਵੀਚਾਰੁ॥
ਵਾਰਿਆ ਨ ਜਾਵਾ ਏਕ ਵਾਰ॥ ਜੋ ਤੁਧੁ ਭਾਵੈ ਸਾਈ ਭਲੀ ਕਾਰ॥
ਤੂੰ ਸਦਾ ਸਲਾਮਤਿ ਨਿਰੰਕਾਰ॥ ੧੯॥

ਵਧਦੀ ਘਟਦੀ ਬੌਧਕਤਾ ਤੇ ਚੜ੍ਹਦੀ ਉਤਰਦੀ ਭਾਵਕਤਾ ਅਨੁਸਾਰ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਚਾਲ ਨੂੰ ਤਿੱਖਾ ਜਾਂ ਮੱਧਮ ਕਰਨ ਤੋਂ ਛੁਟ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀ ਨੁਕਤੇ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਹੇਠ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਵੀ ਕਾਵਿ-ਪਰਵਾਹ ਵਿੱਚ ਮੋੜ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਚੌਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਗਿਆਰਾਂ ਸਤਰਾਂ ਹਨ। ਦਸ ਸਤਰਾਂ ਪੰਜ ਜੋਟਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ, ਇੱਕ ਸਤਰ ਵਾਧੂ ਹੈ। ਇਹ ਇਕੱਲੀ ਸਤਰ ਹੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਹ ਪਉੜੀ ਧਰਮ ਖੰਡ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਧਰਮ ਖੰਡ ਦਾ ਨਾਂ ਕਿਤੇ ਨਹੀਂ ਜੋ ਅਗਲੀ ਪਉੜੀ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਆਇਆ ਹੈ। ਚੌਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਧਰਮ ਖੰਡ ਦੀ ਸੂਚਨਾ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਇਕੋ ਸ਼ਬਦ ਹੈ-'ਧਰਮਸਾਲ'। ਇਹ ਤੀਸਰੀ ਸਤਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਤਰ ਦਾ ਤੁਕਾਂਤ ਪਹਿਲੀਆਂ ਦੋ ਸਤਰਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਤੋਲ ਕਾਫ਼ੀ ਵਧਾ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਲਮਕਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਪਉੜੀ ਦੀਆਂ ਬਾਕੀ ਦਸ ਸਤਰਾਂ ਦਾ ਤੋਲ ਪੰਦਰਾਂ ਮਾਤਰਾ ਦੇ ਕਰੀਬ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਸਤਰ ਦਾ ਵੀਹ ਮਾਤਰਾ ਦਾ ਹੈ। ਤੋਲ ਤੇ ਤੁਕਾਂਤ ਵਿੱਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਖਰਿਆਈ ਜਾ ਕੇ ਇਹ ਸਤਰ ਸਾਰੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚੋਂ ਉਘੜ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਉਸਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰਥ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਰਾਤੀ ਰੁਤੀ ਥਿਤੀ ਵਾਰ॥ ਪਵਣ ਪਾਣੀ ਅਗਨੀ ਪਾਤਾਲ॥
ਤਿਸੁ ਵਿੱਚ ਧਰਤੀ ਥਾਪਿ ਰਖੀ ਧਰਮਸਾਲ॥
ਤਿਸੁ ਵਿਚਿ ਜੀਅ ਜੁਗਤਿ ਕੇ ਰੰਗ॥ ਤਿਨਕੇ ਨਾਮ ਅਨੇਕ ਅਨੰਤ॥
ਕਰਮੀ ਕਰਮੀ ਹੋਇ ਵੀਚਾਰੁ॥ ਸਚਾ ਆਪਿ ਸਚਾ ਦਰਬਾਰੁ॥
ਤਿਥੈ ਸੋਹਨਿ ਪੰਚ ਪਰਵਾਣੁ॥ ਨਦਰੀ ਕਰਮਿ ਪਵੈ ਨੀਸਾਣੁ॥
ਕਚ ਪਕਾਈ ਓਥੈ ਪਾਇ॥ ਨਾਨਕ ਗਇਆ ਜਾਪੈ ਜਾਇ॥੩੪॥

ਤੇਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਸਮੁੱਚੇ ਅਰਥ ਉਘਾੜਨ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਜ਼ਰਾ ਹੋਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਿਧ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕੁਲ ਅਠ ਸਤਰਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਛੇ ਸਤਰਾਂ ਨਿਖੇਧਾਤਮਕ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨੀ ਹਨ ਪਰ ਸਤਵੀਂ ਸਤਰ ਯਕਦਮ

ਸਵੀਕਾਰਾਤਮਕ ਸ਼ੈਲੀ ਅਪਣਾ ਕੇ ਸਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਤਤਸਾਰ ਨੂੰ ਨਿਰੂਪਣ ਕਰਦੀ ਹੈ :

ਆਖਣਿ ਜੋਰੁ ਚੁਪੈ ਨਹ ਜੋਰੁ॥ ਜੋਰੁ ਨ ਮੰਗਣਿ ਦੇਣਿ ਨ ਜੋਰੁ॥
ਜੋਰੁ ਨ ਜੀਵਣਿ ਮਰਣਿ ਨਹ ਜੋਰੁ॥ ਜੋਰੁ ਨ ਰਾਜਿ ਮਾਲਿ ਮਨਿ ਸੋਰੁ॥
ਜੋਰੁ ਨ ਸੁਰਤੀ ਗਿਆਨਿ ਵੀਚਾਰਿ॥ ਜੋਰ ਨ ਜੁਗਤੀ ਛੁਟੈ ਸੰਸਾਰੁ॥
ਜਿਸੁ ਹਥਿ ਜੋਰੁ ਕਰਿ ਵੇਖੈ ਸੋਇ॥ ਨਾਨਕ ਉਤਮੁ ਨੀਚੁ ਨਾ ਕੋਇ॥ ੩੩॥

ਮਾਮੂਲੀ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਇਸ ਪਉੜੀ ਦਾ ਪਾਠ ਕੀਤਿਆਂ ਵੀ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਵੀ ਦਾ ਲਹਿਜਾ ਪਹਿਲੀ ਸਤਰ ਬਾਦ ਦੂਜੀ ਵਿੱਚ ਤੇ ਦੂਜੀ ਬਾਅਦ ਤੀਜੀ ਵਿੱਚ ਉੱਚਾ ਉਠ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤੇ ਤਿਖੀ ਚਾਲੇ ਕਿਸੇ ਸਿਖਰ ਵਲ ਰੁਖ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਛੇਵੀਂ ਸਤਰ ਤਕ ਇਹ ਚੜ੍ਹਾਈ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਸਤਵੀਂ ਅਠਵੀਂ ਵਿੱਚ ਹੇਠਾਂ ਉਤਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਅੰਤਲੀਆਂ ਦੋ ਸਤਰਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਮੰਜ਼ਲ ਉਤੇ ਪੁੱਜੇ ਹੋਏ ਟਿਕਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਟਪਕਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਪਹਿਲੀਆਂ ਛੇ ਸਤਰਾਂ ਦਾ ਜ਼ੋਰ ਸ਼ੋਰ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਕੇ ਪੂਰਨਤਾ ਤੇ ਸ਼ਾਂਤੀ ਦੀ ਝਲਕ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜ਼ੋਰ ਦੀ ਤੁਛਤਾ ਦਾ ਐਲਾਨ ਹੈ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਸਿਰਜਨਹਾਰ ਦੀ ਸਰਬ ਸ਼ਕਤੀਮਾਨਤਾ ਦਾ ਇਕਬਾਲ। ਇਹ ਟਾਕਰਾ ਕਾਵਿ-ਵੇਗ ਵਿੱਚ ਪਲਟਾ ਲਿਆ ਕੇ ਸੂਚਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਚਾਲ ਉਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੂਝ ਭਰਿਆ ਕਾਬੂ ਕਵੀ ਦੀ ਕਲਾ-ਨਿਪੁੰਨਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਪਉੜੀ ਕਵਿਤਾ ਤੇ ਵਾਰਤਕ ਵਿੱਚ ਵਰਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਫ਼ਰਕ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਅਸਲ ਵਿਸ਼ਾ ਤਾਂ ਅੰਤਲੀਆਂ ਦੋ ਸਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸੀਮਤ ਹੈ, ਬਾਕੀ ਛੇ ਸਤਰਾਂ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਢਾਲਣ ਲਈ ਵਸਤੂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰੇਕ ਅੰਗ ਦੀ ਵਾਗਡੋਰ ਪਰਮ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਹੱਥ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਵੱਡੇ ਤੋਂ ਵੱਡੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵੀ ਪਰਮ ਸੱਤਾ ਸਾਹਮਣੇ ਕੁਝ ਮਹੱਤਤਾ ਨਹੀਂ ਰਖਦੀ। ਇਹ ਵਿਸ਼ਾ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਾਉਣ ਲਈ ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਰਚੀ ਗਈ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਮਰਥਾ ਦੀਆਂ ਜੋ ਮਿਸਾਲਾਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਛੇ ਸਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਦਿਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ, ਉਹ ਅੰਤਲੀ ਸਤਰ, "ਨਾਨਕ ਉਤਮੁ ਨੀਚੁ ਨ ਕੋਇ" ਦਾ ਮਾਨੋ ਵਿਸਥਾਰ ਹਨ। ਵਾਰਤਕ ਵਿੱਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਨਿਭਾਉਣਾ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਅੰਤਲੀਆਂ ਦੋ ਸਤਰਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲਦਾ ਜੁਲਦਾ ਕਥਨ ਕਰ ਦੇਣ ਬਾਅਦ ਇੰਨੇ ਲੰਮੇ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿੱਚ ਜਾਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨ ਪੈਂਦੀ, ਵਧ ਤੋਂ ਵਧ ਦੋ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਤੇ ਉਹ ਵੀ ਇੱਕੋ ਵਾਕ ਵਿੱਚ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਲਪਗਤਾ ਦੇ ਦਸ ਬਾਰਾਂ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦੇ ਕੇ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ- "ਜੋਰੁ ਨ" ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਦੁਹਰਾ ਵਿੱਚ

ਜਕੜ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਉਸ ਨਾਲ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਚਾਲ ਵਿੱਚ ਤੇਜ਼ੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਆਈ ਸਗੋਂ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਨਿਭਾ ਬੌਧਿਕ ਪੱਧਰ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਯੋਗ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਇੱਕ ਵਾਰਤਕਮਈ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਉਚੇਚੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਕਾਵਿ-ਜਾਮਾ ਪਹਿਨਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕਰਤਾਰ ਦੀ ਸਰਬ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨਤਾ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਉਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਨਿਰਬਲਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜਿਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਇਆ, ਉਹ ਵਾਰਤਕ ਵਿੱਚ ਢਲਣ ਦੇ ਕਾਬਲ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਲਈ ਇਹ ਕੇਵਲ ਇੱਕ ਨਿਰਾ ਬੌਧਕ ਤਜਰਬਾ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਪੂਰੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਅਨੁਭਵ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਤਿੱਖੀ ਚਾਲ ਮੰਗਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾ ਐਸਾ ਵਸਤੂ ਘੜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਇਸ ਚਾਲ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਵੀ ਕਰੇ ਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸਮਾ ਵੀ ਸਕੇ। ਸੋ ਪਉੜੀ ਦੀਆਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਛੇ ਸਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਲੋੜ ਤੋਂ ਵਾਧੂ ਵਿਸਥਾਰ ਨਹੀਂ, ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਕਾਵਿਕ ਰੂਪ ਦੇਣ ਲਈ ਅਨੁਕੂਲ ਵਸਤੂ ਦਾ ਆਯੋਜਨ ਹਨ।

ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਤੀਸਰੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਸਤੂ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ :

ਗਾਵੈ ਕੋ ਤਾਣੁ ਹੋਵੈ ਕਿਸੈ ਤਾਣੁ॥ ਗਾਵੈ ਕੋ ਦਾਤਿ ਜਾਣੈ ਨੀਸਾਣੁ॥
ਗਾਵੈ ਕੋ ਗੁਣ ਵਡਿਆਈਆ ਚਾਰ। ਗਾਵੈ ਕੋ ਵਿਦਿਆ ਵਿਖਮੁ ਵੀਚਾਰੁ॥
ਗਾਵੈ ਕੋ ਸਾਜਿ ਕਰੇ ਤਨੁ ਖੇਹ॥ ਗਾਵੈ ਕੋ ਜੀਅ ਲੈ ਫਿਰਿ ਦੇਹ॥
ਗਾਵੈ ਕੋ ਜਾਪੈ ਦਿਸੈ ਦੂਰਿ॥ ਗਾਵੈ ਕੋ ਵੇਖੈ ਹਾਦਰਾ ਹਦੂਰਿ॥
ਕਥਨਾ ਕਥੀ ਨ ਆਵੈ ਤੋਟਿ॥ ਕਥਿ ਕਥਿ ਕਥੀ ਕੋਟੀ ਕੋਟਿ ਕੋਟਿ॥

ਇਥੇ ਵੀ ਪਹਿਲੀਆਂ ਅੱਠ ਸਤਰਾਂ ਦਾ ਅਸਲ ਤਤਸਾਰ ਅਗਲੀਆਂ ਦੋ ਸਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਨੌਵੀਂ ਦਸਵੀਂ ਸਤਰ ਦੀ ਨੁਹਾਰ ਪਹਿਲੀਆਂ ਅੱਠਾਂ ਨਾਲੋਂ ਸਾਫ਼ ਵਖਰੀ ਦਿਸ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋ ਸਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ ਤੇ ਬਾਕੀਆਂ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦਾ ਵਸਤੂ। ਇਸ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਰੱਬ ਦੀ ਅਕਥਨੀਅਤਾ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਉਣੀ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਮੰਤਵ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਰੱਬ ਦਾ ਕਥਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਅੱਠ ਕਿਸਮ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਲਏ ਹਨ ਤੇ ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਕੱਢਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਰੋੜਾਂ ਹੋਰ ਲੋਕ ਵੀ ਕਥਨ ਕਰਨ ਤਾਂ ਰੱਬ ਦਾ ਮੁਕੰਮਲ ਕਥਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਦੇ ਕੇ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਣਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਉਤੇ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਢੰਗ ਨਹੀਂ, ਵਾਰਤਕ ਵਿੱਚ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵਧੇਰੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਪ੍ਰਮਾਣ ਨੂੰ ਕਿਸ ਲਹਿਜੇ ਵਿੱਚ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਸ ਤੋਂ ਕਵਿਤਾ

ਜਾਂ ਵਾਰਤਕ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਲਹਿਜਾ ਇੱਕ ਵਿਦਵਾਨ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ, ਪ੍ਰੇਮੀ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਉਹ ਕਰਤਾਰ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੋ ਕੇ ਉਸ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਪ੍ਰੇਮੀ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਕਰਦਾ ਥਕਦਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਮਸਤੀ ਵਿੱਚ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜਦੋਂ ਬਾਰ ਬਾਰ "ਗਾਵੈ ਕੋ" ਦਾ ਰਾਗ ਅਲਾਪਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਰੱਬ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦੇ ਰੂ-ਬ-ਰੂ ਵਿਸਮਾਦਕ ਭਾਵਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ, ਇੱਕ ਮਸਤੀ ਵਿੱਚ ਆਏ ਲਗਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਪਾਠਕਾਂ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਨੂੰ ਠਕੋਰਨ ਵਾਲੇ ਨਹੀਂ, ਵਿਸਮਾਦ ਦੀ ਛੋਹ ਲਾਉਣ ਲਈ ਲਿਖੇ ਗਏ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਪਾਠਕ ਨੌਵੀਂ ਦਸਵੀਂ ਸਤਰ ਉਤੇ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਵਿਸਮਾਦ ਦਾ ਤੀਬਰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਪੁਕਾਰ ਉਠਦਾ ਹੈ :

ਕਥਨਾ ਕਥੀ ਨ ਆਵੈ ਤੋਟਿ॥ ਕਥਿ ਕਥਿ ਕਥੀ ਕੋਟੀ ਕੋਟਿ ਕੋਟਿ॥

ਇਹ ਸਤਰਾਂ ਵੀ ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਕਮਾਲ ਦੀਆਂ ਸੂਚਕ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕੱਕੇ, ਥੱਥੇ ਤੇ ਟੈਂਕੇ ਵਰਗੇ ਕਰੜੇ ਵਿਅੰਜਨ ਕਵੀ ਦੇ ਲਹਿਜੇ ਦੀ ਪਕਿਆਈ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਰੱਬ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਨੂੰ ਇਨੀ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੇ ਸਨ ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਕਥਨ ਦੀ ਸੀਮਾ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਦਾ ਪੂਰੇ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਖੰਡਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਇਹ ਸਤਰਾਂ ਇਸ ਖੰਡਨ ਦਾ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਹਨ, ਪ੍ਰਮਾਣਾਂ ਬਾਅਦ ਦਿੱਤਾ ਸਾਧਾਰਨ ਬੌਧਕ ਸਿੱਟਾ ਨਹੀਂ।

ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਵਰਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਲਹਿਜੇ ਦੀ ਸਹੀ ਪਹਿਚਾਣ ਬੜੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਲ ਪੂਰਾ ਧਿਆਨ ਨਾ ਦੇਣ ਕਰਕੇ ਅਰਥ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਉਕਾਈਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਚਿਤਾਵਨੀ ਇਸ ਲਈ ਉਚੇਚੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅੱਜ ਕੱਲ੍ਹ ਜਪੁਜੀ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਕਵਿਤਾ ਕਹਿਣ ਨਾਲ ਅਜਿਹੀਆਂ ਉਕਾਈਆਂ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਧ ਗਈ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਪਉੜੀ ਤੋਂ ਇਹ ਗੱਲ ਸਾਫ਼ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ। ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਕਵਿਤਾ ਮੰਨਣ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਸੁਭਾਵਕ ਇਸ ਪਉੜੀ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਦੇਖ ਕੇ ਤਰਕ ਵਿਦਿਆ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਯਾਦ ਆਉਂਦੀ ਹੈ :

ਸੋਚੈ ਸੋਚਿ ਨ ਹੋਵਈ ਜੇ ਸੋਚੀ ਲਖ ਵਾਰ॥
ਚੁਪੈ ਚੁਪ ਨ ਹੋਵਈ ਜੇ ਲਾਇ ਰਹਾ ਲਿਵਤਾਰ॥
ਭੁਖਿਆ ਭੁਖ ਨ ਉਤਰੀ ਜੇ ਬੰਨਾ ਪੁਰੀਆ ਭਾਰ॥
ਸਹਸ ਸਿਆਣਪਾ ਲਖ ਹੋਹਿ ਤ ਇਕ ਨ ਚਲੈ ਨਾਲਿ॥
ਕਿਵ ਸਚਿਆਰਾ ਹੋਈਐ ਕਿਵ ਕੂੜੈ ਤੁਟੈ ਪਾਲਿ॥
ਹੁਕਮਿ ਰਜਾਈ ਚਲਣਾ ਨਾਨਕ ਲਿਖਿਆ ਨਾਲਿ॥੧॥

ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਠਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਅੰਤਲੀ ਸਤਰ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦਾ ਉਤਰ ਉਤਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਹਿਲੀਆਂ ਚਾਰ ਸਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦੇ ਹੋਰ ਸੰਭਵ ਉਤਰ ਸੋਚੇ ਗਏ ਹਨ ਪਰ ਹਰੇਕ ਦਾ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਹੁਣ ਇਉਂ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੋਰ ਇਕੋ ਉਤਰ ਬਾਕੀ ਹੈ, ਜ਼ੋ ਅੰਤ ਉਤੇ ਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਢੰਗ ਨੂੰ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਨਾਲ ਸਿਧ ਕਰਨਾ (to argue by elimination) ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਜਦ ਸਾਰੇ ਸੰਭਵ ਉਤਰਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਬਾਕੀ ਸਭ ਰੱਦ ਹੋ ਗਏ ਤਾਂ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੀ ਸਿਧ ਹੋ ਗਿਆ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਮੰਤਕ ਨਾਲ ਨੁਕਤੇ ਸਿਧ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਹੇ। ਉਹ ਇਸ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਿੱਜੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਸੱਚ ਦੇ ਮੁਤਲਾਸ਼ੀ ਹਨ ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਬੇਚੈਨ ਹਨ। ਇਹ ਪਉੜੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਸ ਬੇਚੈਨੀ ਵਿੱਚੋਂ ਰਚੀ ਗਈ ਹੈ। "ਕਿਵ ਸਚਿਆਰਾ ਹੋਈਐ" ਤੁਕਾਂਗ ਇੱਕ ਸਾਧਾਰਨ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨਹੀਂ, ਸੱਚ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਤਰਲੇ ਭਰੀ ਹੂਕ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਸ ਰਹੇ ਹਨ ਕਿ ਮੈਂ ਸੋਚ, ਭੁਖ, ਚੁਪ ਤੇ ਸਿਆਣਪਾਂ ਦੇ ਸਾਰੇ ਢੰਗ ਅਪਣਾ ਕੇ ਦੇਖ ਲਏ ਹਨ ਪਰ ਕਿਸੇ ਨਾਲ ਮੈਨੂੰ ਸੱਚ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਹੀਂ ਹੋਈ। ਹੁਣ ਉਹ ਸੱਚ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਬਹੁਤ ਉਤਾਵਲੇ ਹਨ। ਇਸ ਉਤਾਵਲੇਪਣ ਬਾਅਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ "ਹੁਕਮਿ ਰਜਾਈ ਚਲਣਾ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੱਚ ਦਾ ਮਾਰਗ ਮਿਲ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੋ ਗਏ। ਇਹ ਤਲਾਸ਼, ਬੇਚੈਨੀ ਤੇ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀਆਂ ਸਟੇਜਾਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਇਕੱਠਿਆਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਉੜੀ ਨੂੰ ਨਿੱਜੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਕੇਵਲ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨੋਤਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਾਚਣ ਨਾਲ ਇਹ ਸਹੀ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੀ।

ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਨਹੀਂ ਕੱਢਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਨਿੱਜੀ ਵਰਣਨ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਹੋਰ ਕੁਝ ਹੈ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਪਹਿਲੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ "ਸੋਚੀ", "ਲਾਇ ਰਹਾ", "ਥੰਨਾ" ਆਦਿਕ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਉੱਤਮ ਪੁਰਖ ਇੱਕ ਵਚਨ ਵਿੱਚ ਵਰਤ ਕੇ ਨਿੱਜੀ ਸ਼ੈਲੀ ਅਪਣਾਈ ਹੈ ਪਰ ਇਸੇ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਸਾਧਾਰਨੀਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਵੀ ਵਰਤੀ ਹੈ। ਦੂਸਰੀ ਪਉੜੀ ਤਾਂ ਸਾਰੀ ਦੀ ਸਾਰੀ ਗ਼ੈਰ-ਨਿੱਜੀ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿੱਚ ਹੈ :

ਹੁਕਮੀ ਹੋਵਨਿ ਆਕਾਰ ਹੁਕਮੁ ਨ ਕਹਿਆ ਜਾਈ॥
ਹੁਕਮੀ ਹੋਵਨਿ ਜੀਅ ਹੁਕਮਿ ਮਿਲੈ ਵਡਿਆਈ॥
ਹੁਕਮੀ ਉਤਮੁ ਨੀਚੁ ਹੁਕਮਿ ਲਿਖਿ ਦੁਖ ਸੁਖ ਪਾਈਅਹਿ॥
ਇਕਨਾ ਹੁਕਮੀ ਬਖਸੀਸ ਇਕਿ ਹੁਕਮੀ ਸਦਾ ਭਵਾਈਅਹਿ॥

ਹੁਕਮੈ ਅੰਦਰਿ ਸਭੁ ਕੋ ਬਾਹਰਿ ਹੁਕਮ ਨ ਕੋਇ॥
ਨਾਨਕ ਹੁਕਮੈ ਜੇ ਬੁਝੈ ਤ ਹਉਮੈ ਕਹੈ ਨ ਕੋਇ॥੨॥

ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਨਾ ਸੱਚ ਦੇ ਮੁਤਲਾਸ਼ੀ ਦੀ ਹੂਕ ਹੈ, ਨਾ ਪ੍ਰੇਮੀ ਦਾ ਵਿਸਮਾਦਕ ਪ੍ਰੀਤਮ-ਜਸ। ਇਸ ਪਉੜੀ ਦੀ ਪੰਜਵੀਂ ਸਤਰ ਵਿੱਚ ਸਾਧਾਰਨੀਕਰਨ ਬਹੁਤ ਵਰਤਿਆ ਹੈ ਤੇ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਕਵਿਤਾ ਗਿਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਸਾਧਾਰਨੀਕਰਨ ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦੇ ਸਾਧਾਰਨੀਕਰਨ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਅੰਤਰ ਹੈ। ਦੂਸਰੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਹੁਕਮ ਦੀ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕਤਾ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਉਸ ਦਾ ਗਿਆਨ ਸੀ। ਇਸ ਗਿਆਨ ਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਗਿਆਨਵਾਦੀਆਂ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿੱਚ ਅੰਕਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਪਰ ਇਹ ਗਿਆਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਦੋਂ ਹੋਇਆ ? ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕਿਸੇ ਉਚੇ ਪੜਾਅ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਇੱਕ ਫਲ ਸੀ। ਜਦ ਉਹ ਪਰ ਤੱਤ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਹੋ ਗਏ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਹਰੇਕ ਭਾਗ ਦੇ ਹੁਕਮ ਦੀ ਤਾਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੋਤੇ ਹੋਣ ਦਾ ਗਿਆਨ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਭਾਵੇਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਵਿੱਚ ਹੀ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ਤ ਹੋਇਆ ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬੁੱਧੀ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਆਤਮਕ ਸਾਧਨਾ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੁੱਧੀ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਏ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਾਧਾਰਨ ਕਿਤਾਬਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ "ਖ਼ਿਆਲਾਂ" ਨਾਲੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਭਾਂਤ ਨਿਖੇੜ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀਆਂ "ਸੋਚਾਂ" ਤੋਂ ਵੀ ਇਹ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਮੌਲਿਕ ਸੋਚਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਨਿਸਚੇ ਦੀ ਡੂੰਘਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਖ਼ਿਆਲਾਂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਪਰ ਆਤਮਕ ਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਨਿਸਚੇ ਦੀ ਡੂੰਘਾਈ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਹ ਸੋਚਾਂ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਵਖਰੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕਿਸੇ ਐਸੇ ਡੂੰਘੇ ਤਲ ਤੋਂ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਸੱਚ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦਾ ਮੂੰਹ ਬੇਅੰਤ ਵਲ ਝੁਕਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਲਾਕਾਰ ਆਵੇਸ਼ ਹੋਣ ਵੇਲੇ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਕਿਸੇ ਬੇਅੰਤ ਦੇਸ਼ ਤੋਂ ਕੋਈ ਸੰਦੇਸ਼ੇ ਆ ਰਹੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਆਤਮਕ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵੇਲੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਇਹ ਗਿਆਨ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਨਾਲੋਂ ਕਲਾਕਾਰਾਂ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਨੇੜੇ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਸਾਧਾਰਨੀਕਰਨ ਅਮਲੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਉੱਚੀ ਦਸ਼ਾ ਵਿੱਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਉਸ ਤਕ ਪੁਜਾਂਉਣ ਵਾਲੇ ਅਮਲੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਮਾਰਗ ਦਰਸ਼ਕ ਹਨ। ਕਵੀ ਤੇ ਪਾਠਕ ਦੋਹਾਂ ਸਿਰਿਆਂ ਉੱਤੇ ਅਮਲ ਵਿੱਚ ਘਿਰੇ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਹ ਨਿਰੋਲ ਤਰਕ ਆਸਰੇ ਚਲਣ ਵਾਲੀ ਬੁਧੀ

ਦੇ ਸਾਧਾਰਨੀਕਰਨਾਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ।

ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਬੌਧਕ ਤੱਤ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਜ਼ਰਾ ਖੋਲ੍ਹ ਕੇ ਕਰ ਲਈਏ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਬੁਧੀਮਾਨਾਂ ਦੇ ਕੁਝ ਚਿਹਨ ਨਜ਼ਰ ਜ਼ਰੂਰ ਪੈਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਸਰੋਦੀ ਭਾਂਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਆਮ ਤੌਰ ਉਤੇ ਨਹੀਂ ਦਿਸਦੇ। ਇਸ ਦੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਵਿੱਚ ਸ਼ਹੁ ਸੁਹਾਗਣ ਜਹੇ ਰੂਪਕ ਨਹੀਂ ਵਰਤੇ ਗਏ, ਨਾ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸੰਯੋਗ ਵਿਯੋਗ ਦੇ ਬਲਵਾਨ ਭਾਵ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਸਰੋਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਬਿੰਬਾਂ ਤੇ ਭਾਵਾਂ ਤੋਂ ਵਖਰੀ ਨੁਹਾਰ ਰਖਣ ਕਰਕੇ ਕਈ ਆਲੋਚਕ ਇਸ ਨੂੰ ਕਵਿਤਾ ਤੇ ਵਾਰਤਕ ਵਿੱਚ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਭੁਲੇਖੇ ਪੈਣ ਦੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਵਧੇਰੇ ਹੈ। ਪਰ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚੋਂ ਬੌਧਕਤਾ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਰਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਤੇ ਭਾਵਕਤਾ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਵਧੀਆ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਨਹੀਂ। ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਬੌਧਕ ਤੇ ਭਾਵਕ ਅੰਸ਼ ਸਾਵੀਂ ਚਲਦੀ ਮਾਲੂਮ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਬੌਧਕ ਸ਼ੈਲੀ ਦੇ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਮਾਣ-ਤੁਲਨਾ, ਪ੍ਰਸ਼ਨੋਤਰੀ ਤੇ ਸਾਧਾਰਨੀਕਰਨ ਉੱਪਰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਪਹਿਲੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਨਾਲ ਸਿਧ ਕਰਨ ਦੇ ਢੰਗ ਦਾ ਭਰਮ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਵਧੇਰੇ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਦੇਖਿਆਂ ਦੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਵਰਤਿਆ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਤਰ ਬੌਧਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਫਿਰ ਇੱਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਖੜ੍ਹਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਉਥੇ ਇਸ ਤੋਂ ਦਲੀਲ ਦਾ ਕੰਮ ਲਿਆ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਬੌਧਕ ਰੰਗਤ ਰਖਦਾ ਹੈ :

ਧਰਤੀ ਹੋਰੁ ਪਰੈ ਹੋਰੁ ਹੋਰੁ॥ ਤਿਸਤੇ ਭਾਰੁ ਤਲੈ ਕਵਣੁ ਜੋਰੁ॥

ਇੱਕੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰ ਕੇ ਉਸ ਦਾ ਉੱਤਰ ਦੇਣ ਦੀ ਵਿਧੀ ਸਾਧਾਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਤੀ ਹੈ :

ਕਵਣੁ ਸੁ ਵੇਲਾ ਵਖਤੁ ਕਵਣੁ ਕਵਣ ਥਿਤੀ ਕਵਣੁ ਵਾਰ॥
ਕਵਣੁ ਸਿ ਰੁਤੀ ਮਾਹੁ ਕਵਣੁ ਜਿਤੁ ਹੋਆ ਆਕਾਰੁ॥
ਵੇਲ ਨ ਪਾਈਆ ਪੰਡਤੀ ਜਿ ਹੋਵੈ ਲੇਖੁ ਪੁਰਾਣੁ॥
ਵਖਤੁ ਨ ਪਾਇਓ ਕਾਦੀਆ ਜਿ ਲਿਖਨਿ ਲੇਖੁ ਕੁਰਾਣੁ॥

ਦਲੀਲ-ਸੂਚਕ ਜਾਂ ਪੁਛ-ਸੂਚਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਉਤੇ ਬੌਧਕਤਾ ਦੀ ਧੂੜ ਜ਼ਰੂਰ ਸੁਟਦੀ ਹੈ ਤੇ ਸਾਧਾਰਨੀਕਰਨ ਆਦਿਕ ਨਾਲ ਰਲ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਰਚਨਾ ਕਹਾਉਣ ਦਾ ਹੱਕਦਾਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ ਪਰ ਬੌਧਕ ਸ਼ੈਲੀ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਪ੍ਰਮਾਣਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਜਪੁਜੀ ਕਵਿਤਾ ਹੈ ਤੇ ਉੱਤਮ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਕਵਿਤਾ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੇ ਦੋ ਗੁਣਾਂ-ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਤੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਵਿਸਥਾਰਪੂਰਵਕ ਵਿਚਾਰ ਉਪਰ ਹੋ ਚੁਕੀ ਹੈ। ਉੱਤਮ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਪਰਖ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਕਸੌਟੀਆਂ ਉਤੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਜਿਸ ਲਿਖਾਰੀ ਪਾਸ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣ ਸਕਣ ਵਾਲਾ ਅਸਲ ਅਨੁਭਵ ਮੌਜੂਦ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਉਹ ਨਿਰੋਲ ਛੰਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰ੍ਕੇ ਕਵਿਤਾ ਨਹੀਂ ਉਪਜਾ ਸਕਦਾ। ਜੇ ਯਤਨ ਕਰੇ ਤਾਂ ਵੀ ਤੁਕਬੰਦੀ ਦਾ ਰਚਨਹਾਰ ਹੀ ਬਣੇਗਾ। ਤੁਕਬੰਦੀ ਤੇ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਭੇਦ ਇਹੀ ਹੈ ਕਿ ਤੁਕਬੰਦੀ ਦੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਤੇ ਲੈਅ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲ ਢੁਕਦੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਤੇ ਉੱਤਮ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਤੱਤਾਂ ਵਿੱਚ ਸੰਪੂਰਨ ਇਕਸੁਰਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਪਾਸ ਜੋ ਅਨੁਭਵ ਮੌਜੂਦ ਸੀ, ਉਹ ਸੱਚਾ ਕਾਵਿਕ ਅਨੁਭਵ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਸਹੀ ਕਿਸਮ ਦੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਤੇ ਲੈਅ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਲਿਆ ਹੈ। ਕਲਾ ਦੀ ਇੱਕ ਚੰਗੀ ਪਰਖ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦਾ ਵਸਤੂ ਕਲਪਣਾ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਪੁਜਾ ਕੇ ਨਿਭਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਨਹੀਂ। ਜਪੁਜੀ ਨਿਰਾ ਦਰਸ਼ਨ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਨਿਭਾ ਕਲਪਣਾ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਅੰਤ ਤੱਕ ਸ਼ਾਹੀ ਦਰਬਾਰ ਦੇ ਰੂਪਕ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਦਰਬਾਰ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਅੰਗਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਵੀ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਕਲਪਣਾ ਦਾ ਫਲ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਪਉੜੀ ਤੋਂ ਹੀ ਹੁਕਮ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਈ ਹੈ ਜੋ ਇਸੇ ਬਿੰਬ ਦਾ ਭਾਗ ਹੈ। ਇਹ ਮਹਾਨ ਬਿੰਬ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਕਲਪਣਾ ਦੀ ਪਾਣ ਚੜ੍ਹਾਉਂਦਾ ਤੇ ਸੁਹਜਮਈ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੁੱਚੇ ਬਿੰਬ ਦੇ ਅੰਦਰ ਅੰਦਰ ਕਵੀ ਕਈ ਵਾਰੀ ਦਲੀਲ, ਪ੍ਰਸ਼ਨੋਤ੍ਰਰੀ, ਸਾਧਾਰਨੀਕਰਨ ਜਹੇ ਬੌਧਕ ਤੱਤ ਵੀ ਵਰਤ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਜਪੁਜੀ ਕਵਿਤਾ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਰਚਨਾ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ।

ਜਪੁਜੀ ਵਿਚਲੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਾਸਤੇ ਇਸ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕੁਝ ਹੋਰ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨਾਲ ਕਰੋ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਵੰਨਗੀ ਹੈ। ਕਦੇ ਉਹ ਰੱਬ-ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੇ ਬਿਰਹਾ ਵਿੱਚ ਵਿਆਕੁਲ ਹੁੰਦੇ ਸਨ ਤੇ ਕਦੇ ਰਾਜਸੀ ਸੰਕਟ ਵੇਲੇ ਲੋਕ ਦਰਦ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ। ਬਾਰਾਮਾਂਹ ਤੁਖਾਰੀ ਤੇ ਬਾਬਰਵਾਣੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੇ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਦ੍ਵੈਤਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ "ਆਪੇ ਰਸੀਆ ਆਪਿ ਰਸੁ" ਵਰਗੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਹੈ ਤੇ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ "ਕੂੜੁ ਰਾਜਾ ਕੂੜੁ ਪਰਜਾ" ਵਰਗੀਆਂ ਵਿੱਚ। ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਸੋਮਾ ਐਸਾ ਜੀਵਨ ਹੈ ਜੋ ਸਿਮਰਨ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਦੁਆਰਾ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਿੱਜੀ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਡੂੰਘਾ ਅਨੁਭਵ ਸੀ। ਸਰੋਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਜਨਮ ਤਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦ ਕੋਈ ਤੀਬਰ ਭਾਵ ਕਵੀ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਵਿੱਚ ਤਤਫਟ ਜਨਮ ਲਵੇ ਜਿਹੜਾ ਉਸ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੀ ਲਪੇਟ ਵਿੱਚ ਲੈ ਕੇ ਇਕਾਗਰ ਕਰ ਦੇਵੇ। ਇਹ ਭਾਵ

ਜਿੰਨੀ ਜਲਦੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਉਨੀਂ ਜਲਦੀ ਲੰਘ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਜਨਮ ਤਤਫਟ ਉਪਜੇ ਕਿਸੇ ਤੀਬਰ ਭਾਵ ਦੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਪਲ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵੇਲੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਲੰਮੇ ਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਉਤੇ ਆਪਣਾ ਧਿਆਨ ਇਕਾਗਰ ਕੀਤਾ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੇਠ ਲਿਆਂਦਾ। ਆਤਮਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਕੋਈ ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਚਾਰ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਸਰਸਰੀ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਸਮਝ ਕੇ ਛੱਡ ਸਕਦੇ। ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਬਹੁਤ ਡੂੰਘੇ ਅਰਥ ਰਖਦਾ ਸੀ। ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅਸਲ ਮਨੋਰਥ ਇਸ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਾਰੀ ਪਰਕਿਰਤੀ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਇਸ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਸਿਖਰ ਲਈ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਜਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਤਮਕ ਵਿਕਾਸ ਉਤੇ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਤਾ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰਤ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਮਾਨਸਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਇਸ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੋਈਆਂ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੁੱਧੀ, ਭਾਵ, ਕਲਪਣਾ ਸਭ ਨੂੰ ਹਲੂਣਾ ਮਿਲਿਆ। ਸੱਚੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਘੜੀ ਵਿੱਚ ਕਲਾਕਾਰ ਦਾ ਸਾਰਾ ਆਪਾ ਪ੍ਰਚੰਡ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਤਮਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅੰਦਰ ਜੋ ਮਹਾਨ ਅਨੁਭਵ ਉਤਪੰਨ ਕੀਤਾ, ਉਸ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੁਧੀ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵ ਬਾਬਤ ਮਹਾਨ ਵਿਚਾਰ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ, ਹਿਰਦੇ ਵਿੱਚ ਸੂਖਮ ਭਾਵ ਉਪਜਾਏ ਤੇ ਕਲਪਣਾ ਵਿੱਚ ਸੁੰਦਰ ਬਿੰਬਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ। ਨਿਪੁੰਨ ਕਲਾਕਾਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਾਰੇ ਅਮਲ ਤਤਕਾਲੀਨ, ਸਹਿਜ ਸੁਭਾ ਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਕੱਠੇ ਚਲਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਸਰੋਦੀ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੁਝ ਪਲਾਂ ਵਿੱਚ ਆ ਕੇ ਲੰਘ ਜਾਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਕਾਫ਼ੀ ਦੇਰ ਤਗਣ ਵਾਲਾ ਸੀ। ਜਦ ਤਕ ਇਹ ਜਾਰੀ ਰਿਹਾ, ਜਪੁਜੀ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੁੰਦੀ ਰਹੀ। ਇਹੋ ਜਹੇ ਮਹਾਨ ਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਤੇ ਭਾਵਕ ਅੰਗਾਂ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਹੋਣਾ ਅਵੱਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਤੇ ਛੰਦ ਚਾਲ ਵਿੱਚ ਵੀ ਬੌਧਕਤਾ ਤੇ ਭਾਵਕਤਾ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਸਾਧਾਰਨ ਤੇ ਸਰਲ ਨਹੀਂ, ਨਾ ਇਸ ਦੀ ਛੰਦ ਚਾਲ ਸਾਦੀ ਤੇ ਇਕਸਾਰ ਹੈ।

ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅੰਗ ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਦੈਵੀ ਹੁਕਮ ਹੇਠ ਹੋਣ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੈ। ਹੁਕਮ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅੰਸ਼ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਤੱਤ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਕਥਨ ਕੀਤੇ ਹੋਰ ਬੌਧਕ ਵਿਚਾਰ ਇਸੇ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਇੱਕ ਆਵਾਜ਼ ਤੋਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੋਣੀ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਸੰਭਾਲ, ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਪਰਖ, ਧਰਮ ਦੀ ਕਸੌਟੀ, ਨਿਆਂ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਆਦਿਕ। ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਛੁਟ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਜੋ

ਭਾਵ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਏ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਵੀ ਬਹੁਤਾ ਹੁਕਮ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ ਹੁਕਮ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਦੇ ਧਿਆਨ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਵਿਸਮਾਦਕ ਭਾਵ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਭਾਵਕ ਅੰਸ਼ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਤੱਤ ਹਨ। ਬੇਅੰਤਤਾ, ਅਕੱਥਨੀਅਤਾ, ਨਿਮਰਤਾ, ਆਗਿਆਕਾਰੀ ਆਦਿਕ ਅੰਗ ਇਸੇ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਹਨ। ਹੁਕਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਭਾਵਾਂ ਦੇ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਤੇ ਹੁਕਮ ਮੰਨਣ ਤੇ ਸਿਮਰਨ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦੇਂਦੀ ਜਪੁਜੀ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਅੰਤ ਤੱਕ ਚਲਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਵਿੱਚ ਤਰਤੀਬ ਦੇ ਕੇ ਵਿਉਂਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜੇ ਜਪੁਜੀ ਨਿਰੀ ਸਰੋਦੀ ਰਚਨਾ ਹੁੰਦੀ ਤਾਂ ਇਸ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਵਿਉਂਤ ਤੇ ਤਰਤੀਬ ਦੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਚਿੰਨ੍ਹ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਨਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਪਰ ਜੇ ਇਹ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਰਚਨਾ ਹੁੰਦੀ ਤਾਂ ਵਿਸਮਾਦਕ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਇਸ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਲਪੇਟ ਵਿੱਚ ਨਾ ਲੈਂਦੀ। ਜਿਸ ਕਾਵਿਕ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚੋਂ ਜਪੁਜੀ ਉਤਪੰਨ ਹੋਈ, ਉਹ ਨਾ ਸਰੋਦੀ ਕਵਿਤਾ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੇ ਯੋਗ ਸੀ ਨਾ ਵਾਰਤਕ ਰਾਹੀਂ। ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਹੁਕਮ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਹ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਵਿਸ਼ਵ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੀ ਕਵਿਤਾ ਘਟ ਵਧ ਹੀ ਸਰੋਦੀ ਹੂਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਤੇ ਲੈਅ ਦਾ ਇਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਕਸੁਰ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਬਾਣੀ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਆਪਣੀ ਚਾਲ ਵਿੱਚ ਥਿੜਕਦੀ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦੀ। ਨਾ ਇਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿੱਚ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਹੈ ਨਾ ਕਲਾ ਵਿੱਚ ਉਕਾਈ। ਜੇ ਕਿਧਰੇ ਤੋਲ ਤੁਕਾਂਤ ਵਿੱਚ ਫ਼ਰਕ ਦਿਸਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ ਜਾਣ ਬੁਝ ਕੇ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਵੀ ਦਾ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇ ਤੇ ਕਲਾ ਦੋਹਾਂ ਉੱਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਕਾਬੂ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਸਿਉਂ ਦੇਖੀਏ ਤਾਂ ਇੰਵ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਰੱਬ ਦੀ ਹਜ਼ੂਰੀ ਵਿੱਚ ਖੜ੍ਹੇ ਉਸ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਨਾਲ ਖੀਵੇ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਵਿੱਚ ਪਉੜੀ ਬਾਅਦ ਪਉੜੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰੀ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸਿਓਂ ਦੇਖੀਏ ਤਾਂ ਲਗਦਾ ਹੈ ਉਹ ਪੂਰੀ ਚੇਤੰਨਤਾ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਮਨੋਰਥ, ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਜੁਗਤੀ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਭਾਵਾਂ ਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਾਉਂਦੇ, ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੇ ਤੇ ਜਗਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਆਪਣਾ ਵਿਸ਼ਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇੰਨੀ ਡੂੰਘੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੀ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਕੋਈ ਦਿਮਾਗ਼ੀ ਉਲਝਣ, ਧੁੰਦ ਜਾਂ ਝਿਜਕ ਨਹੀਂ। ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਤੋਂ ਹੀ ਇੱਕ ਅਤਿਅੰਤ ਸੁਲਝੇ ਹੋਏ ਵਿਚਾਰਵਾਨ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੁਢਲਾ ਸਲੋਕ ਇਸ ਪ੍ਰਭਾਵ

ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਮੱਸਿਆ "ਸੱਚ" ਨੂੰ ਛੋਹਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਪਹਿਲੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਹਲ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਸਰਲਤਾ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਜਿਹੇ ਮਹਾਨ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਨੂੰ ਸੁਲਝਾਉਂਦੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਉਸ ਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਾਨਸਕ ਉਜਲੱਤਾ ਦਾ ਪੱਕਾ ਸਬੂਤ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਸਾਰੀ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਤਨਾਸਬ ਦਾ ਗੁਣ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਨਾ ਕਿਸੇ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਇਨਾ ਸੰਕੋਚ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਸਾਹ ਘੁਟੀਂਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੋਵੇ, ਨਾ ਲੋੜ ਤੋਂ ਵੱਧ ਇੱਕ ਵੀ ਲਫ਼ਜ਼ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਨੁਕਤੇ ਵਿੱਚੋਂ ਨੁਕਤਾ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾ ਨਿਕਲਦਾ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਲੰਮੀਆਂ ਛਾਲਾਂ ਵੀ ਵਜਦੀਆਂ ਹਨ। ਤਨਾਸਬ, ਸੰਕੋਚ, ਤਰਤੀਬ, ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ, ਸਰਲਤਾ, ਰਵਾਨਗੀ, ਉੱਚੀ ਸੋਚ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਵਾਤਾਵਰਨ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਤੇ ਪੂਰੀ ਪਕੜ ਇਹ ਸਭ ਲੱਛਣ ਜਪੁਜੀ ਨੂੰ ਰਸੀ ਹੋਈ ਕਲਾ ਦੀ ਉਪਜ ਦਰਸਾਂਦੇ ਹਨ।

ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵੀ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਇਸ ਦੀ ਧਾਰਮਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ, ਜਿਹਾ ਕਿ ਸੁਣਿਐ-ਮੰਨੈ, ਗੁਰੂ-ਗੁਰਮੁਖ, ਦਇਆ-ਧਰਮ ਸੰਤੋਖ, ਪੁੰਨੀ-ਪਾਪੀ, ਨਾਦੰ-ਵੇਦੰ, ਸਤ - ਸੰਤੋਖ-ਗਿਆਨ ਆਦਿਕ ਸ਼ਬਦ-ਜੁਟਾਂ ਤੋਂ ਸਿਧ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਵਰਤੇ ਬਿੰਬਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸੋਮਾ ਵਧੇਰੇ ਅਰਬੀ ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਦਰਬਾਰ, ਪਾਤਸ਼ਾਹ; ਸਾਹਿਬੁ, ਸੁਲਤਾਨ, ਸਲਾਮਤ, ਨਦਰ, ਬਖਸ਼ੀਸ਼, ਬੰਦ-ਖ਼ਲਾਸ, ਕਰਮ-ਫ਼ੁਰਮਾਣ, ਹੁਕਮ-ਰਜ਼ਾ ਆਦਿਕ ਸ਼ਬਦ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਦੋਹਾਂ ਸੋਮਿਆਂ ਨੂੰ ਓਤਪੋਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਸੁਝਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਦੇਸ਼ ਕੌਮ ਦੇ ਵਖੇਵੇਂ ਨਿਰਮੂਲ ਭਾਸਦੇ ਹਨ। ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਨੁਹਾਰ ਵੀ ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿੱਚ ਵਰਤ ਰਹੇ ਧਰਮ ਨਿਆਂ ਦੀ ਸਾਖੀ ਭਰੀ ਹੈ ਪਰ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਵਿਆਪਕ ਨਿਆਂ ਅਨਿਆਂ ਦੇ ਮਸਲੇ ਜਾਂ ਰਾਜਸੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਤੇ ਲੋਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੀ ਸਮਕਰਨ ਨੂੰ ਉੱਕਾ ਨਹੀਂ ਛੋਹਿਆ। ਇਂਵ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੀ ਇਸ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨਾ ਸਮਾਜ ਦੇ ਰੂਬਰੂ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਨਾ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਰੂਬਰੂ। ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਕਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਦੇ ਰੂਬਰੂ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਰੁਮਾਂਟਕ ਲਿਖਾਰੀ ਨਿਰੋਲ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਛੋਹਦੇ ਹਨ, ਚਾਹੇ ਉਹ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਰੂਬਰੂ ਖੜੀ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਵਿਰੋਧੀ ਜਿਨਸ ਦੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਜਾਂ ਪਰਮ ਤੱਤ ੧ਓ ਦੇ ਰੂਬਰੂ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਅੰਤ ਉਤੇ ਵੀ (ਨਾਨਕ ਤੇ ਮੁੱਖ ਉਜਲੇ) ਇਸੇ

ਪ੍ਰਕਰਨ ਨਾਲ ਜਪੁਜੀ ਸਮਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਨਾਲੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਰੱਬ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਪਰਧਾਨਤਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਰੱਬ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿੱਚ ਸਭ ਦੇਸਾਂ, ਧਰਮਾਂ, ਜਾਤਾਂ, ਕੌਮਾਂ, ਭੇਖਾਂ, ਪੁਸ਼ਾਕਾਂ, ਤੇ ਜ਼ਬਾਨਾਂ (ਭਾਖਿਆ ਭਾਉ ਅਪਾਰੁ) ਦੇ ਲੋਕ ਇਕੋ ਜਹੇ ਹਨ। ਰੱਬ ਦਾ ਨਿਆਂ ਸਭ ਲਈ ਸਾਂਝਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ ਜਾਂ ਏਕਤ੍ਰ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਧਾਰਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇਕੀ ਬਦੀ ਦੇ ਵਿਤਕਰੇ ਨੂੰ ਹੱਥੋਂ ਨਹੀਂ ਛਡਦੇ। ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਚੰਗਿਆਈਆਂ ਬੁਰਿਆਈਆਂ ਦੀ ਕਰੜੀ ਪਰਖ ਹੋਣ ਉਤੇ ਬਹੁਤ ਜ਼ੋਰ ਹੈ। ਸਦਾਚਾਰਕ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦੇਣੀ ਇਸ ਬਾਣੀ ਦਾ ਵੱਡਾ ਉਦੇਸ਼ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਦਾਚਾਰਕ ਬਿਰਤੀ ਉਭਾਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਕਿਸੇ ਸਥਾਨਕ ਜਾਂ ਸਾਮਿਅਕ ਨੈਤਿਕ ਨਿਯਮਾਵਲੀਆਂ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨੇਕੀ ਬਦੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ ਰੰਗਤ ਦਾ ਹੈ ਤੇ ਅੰਤ ਉਤੇ ਹੁਕਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਜਾ ਕੰਨੀਆਂ ਛੁਹਾਂਦਾ ਹੈ।

ਜੋ ਤੁਧੁ ਭਾਵੈ ਸਾਈ ਭਲੀ ਕਾਰ॥

ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੀ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ, ਭਾਸ਼ਾ, ਬਿੰਬਾਵਲੀ, ਸੰਕੇਤਾਵਲੀ ਆਦਿਕ ਸਭ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਦਰਜਾ ਅਤਿਅੰਤ ਉੱਚਾ ਹੈ।

***

[illegible]

[illegible]

ISBN 81-927676-2-0

9788192767628

Japuji Da Visha Te Roop

₹ 200/-

PANJABI SAHITYA AKADEMI
Panjabi Bhawan, Ludhiana (INDIA)
Ph. : 0161-2400905
email : panjabibhawanludhiana@gmail.com
website : psaldh.com